ينبغي ان يقول فان البديهي بمعنى اللانظري لكنه يتسامح في العباره لتلازمهما قوله
بخلاف التصورات الخ يعني ان بيان اكتسابهما محتاج الى انظار دقيقة لايناسب
شان المبتدي ولابد من ضم ما ذكرنا حتى يتم التقريب وكانه اكتفى عنه بما ذكره
من جريان المشبهه [redacted] مذهب الامام الى
خلافه فان ذلك يشعر بالتفاتا الى البحث المستتبع اشعارا ظاهرا قوله والماده والصورة
انما يكونان للاجسام صرح في حاشية التجريد بان العلة المادية والصورية لايختصان
بالاجسام ووجه التوفيق ان المادة والصورة مختصان دون العلة المادية والصورية
اذا المراد بها جزء يكون معه المعلول بالقوة وجزء يكون المعلول معه بالفعل فمعنى
كلامه ان ههنا اطلاق الصوره على تلك الهيئة كما وقع صريحا في عبارة الشارح
واطلاق الماده على الماده المعلوم كما يستفاد من عبارته لان الهيئة اذا كانت
صورة يكون الصور المعلوم مادة على سبيل التشبيه لان اطلاق العلة المادية
والصورية عليهما كذلك واعلم ان قد ينسب الى الصورة وقد ينسب المركب وما
ذكرنا يندفع المنافاة بين ما ذكره ههنا وبين ما ذكر اولا من ان كل مركب صادر
عن فاعل مختار لابد له من علة مادية وصورية فانه شامل للعرض المركب الصادر
عن المختار
فافهم

تمت

وذلك الوجه مبادية الغير المتباينة نظرى على ذلك التقدير فحصول ذلك الوجه موقوف
على صرف الزمان من الاول الى حد معين فى الكتنات ثم من ذلك الحد من الزمان لا
يمكن
الكتنات كيفه لانه زمان متناه من جانب المبداء فلا يمكن حصول شئ بكيفه وقد
وضناه حاصلا
[illegible] ف وهذا يجرى فى كل
كتنة يفرض حصوله فلا يمكن حصول شئ بكيفه واذا لم يحصل شئ من الاشياء
بكيفه لم يحصل شئ من الاشياء بوجه لكل وجد كتنة لشئ كما سبق تامل قوله ولما
كانت التصورات والتصديقات امورا موجوده قد يناقش فيه بانه ان اريد ان
التصورات والتصديقات امورا موجودة فى الخارج فهو ممكن فلا والتحقيق عندهم
ان العلم هى الماهية الموجودة فى الذهن وان اريد انها موجودة فى الذهن فزيد
المعدوم ايضا كذلك وانت خبير بان الظاهر ان المحشى بنى الكلام على ما هو المشهود فيما
بين القوم عدا العلوم من الكيفيات النفسانية بالموجوده فى الخارج واما تحقيق
الحال فهو موكول فى موضعه على انه يمكن ان يقال المراد من كونها موجودة وجودها
فى الذهن فان البداهة والنظرية من عوارض الذهنية فكيفى فى الاتصاف باحدهما الوجود
الذهنى وزيد المعدوم وان كان موجودا فى الذهن لا يتصف بالكتابة وعدمها لانهما
من العوارض الخارجية والاتصاف بهما يستدعى الوجود الخارجى قوله فان النظرى
بمعنى ما انت تعلم ان معنى النظرى ما يحتاج الى نظر والبديهى ما لا يحتاج الى نظر فكان

فلا يكون في التفات حركة ولئن سلم فلا يصح ما ذكروه من ان الفكر حركة كيفية
هذا ولو قيل بان اختلاف مراتب الالتفات لستلزم اختلاف الصور في الشدة
والضعف فللنفس في كل مرتبة من مراتب الالتفات صوره في مرتبة في الشدة والضعف
متخالفة لشدة والضعف للصورة السابق واللاحق فيكون لها حركة في الصور لم
قوله اى بالقوة هذا التفسير ليس بصحيح لان التحقيق ان العلم الاجمالي علم بالفعل كما
بين في موضعه قوله فان العلم باجزاء المعرف بجامع العلم بالمعرف لم يقل ان العلم با
بجامع العلم بالمعرف لانه عين العلم بالمعرف عنده واراد بالاجزاء كل جزء جزء لا الجميع الاجزاء
فانه عين الكل قوله هذا الدليل مبني على حدوث النفس قوله على تقدير نظرية الكل لا
اكتساب كنه شيء من الاشياء واذا لم يحصل شيء من الاشياء بالكنه لم يحصل شيء من
الاشياء بالوجه اما الملازمة الثانية فظ ضرورة ان ما هو وجه شيء فهو كنه شيء
فاذا لم يحصل كنه لم يحصل وجه واما الملازمة الاولى فلان حصول كل شيء بكنهه مسبوق
بحصوله بوجه اذ الشيء ما لم يعلم اولا بوجه ما لم يمكن اكتسابه وحصوله بوجهه على
تقدير نظرية الكل فنظرية الكل موقوف على صرف الزمان من الانات الى حد معين في
اكتسابه وانما يتصور الشروع في كسب كنهه من ذلك الحد من الزمان وذلك زمان
متناه فلا يمكن اكتساب كنهه فيه وتفصيله انه اذا فرضنا ان كنه آ مثلا حصل للنفس
من الازل الى الان مثلا فنقول هذا حق لان اكتساب كنهه انما يتصور بعد معرفة بوجه

وذلك

فليس هناك فردان منه من الدور المضمر بل هو فرد واحد وهو داخل في التعريف فافهم وقد
يجعل من باب تنازع العاملين على معمول واحد وفيه انه يصحح المعنى توقف الشيء اما بمرتبة
على ما يتوقف عليه بمرتبة واما بمرتب على ما يتوقف عليه بمراتب فيخرج التوقف عليه بمرتبة
على ما يتوقف عليه بمراتب وبالعكس لعدم دخولها في شيء من شقي الترديد ضرورة ان في
الشق الاول كلا التوقفين بمرتبة وفي الشق الثاني كلاهما غير بين احسن تدبر فانه يجاب
ما ذكرناه لاندفاع قوله الشيء يقع فيها الحركات الفعلية الفكرية الخ صرح القوم بان
الفكر حركة النفس في المعقولات من قبيل الحركة في الكيفيات النفسانية وفيه بحث اذ لابد
في الحركة من كون الشيء بحيث يعرض فيه في كل ان فرد من المعصولة التي فيها الحركة
لا يكون ذلك الفرد في الان السابق ولا في الان اللاحق والانات التي يمكن فرضها
في الزمان غير واقعة عندهم فكذا الافراد المفروض غير واقعة ومعلوم انه ليس في صورة
الفكر الا علوم محصورة لا سيما في الترجيح من المبادي الى المطالب فانه ليس هناك
الا العلم بالجنس والفصل مثلا اذا الصغرى والكبرى فلا يحتمل تصور كون النفس في كل
ان متصفا بفرد من العلم لا يكون قبله ولا بعده لا يقال النفس اذا لاحظت الجنس والفصل
مثلا والتفت اليهما فانما ينتقل منهما الى الفصل مثلا بالتدريج فانه يضعف التفاته
الى الجنس تدريجا ويقوى التفاته الى الفصل بالتدريج لانا نقول قد صرحوا بان الالتفات
فعل من افعال النفس وقد صرحوا بانه لا حركة الا في مقولة الكيف والكم والاين والوضع

فالمثال المذكور وما يشبهه بالتحقيق هو امر معلوم الترتب كما ذكرتم وان قيل في العرف
ان هذا اسهل لاجل الماء مثلا لكن لو اعتبر في الفكر كون التالي علة غائية بهذا الوجه
لزم ان يخرج مثل هذه الصورة عن الفكر مع انه لا سبيل الى المداجرة في شيء من اقسام
البديهي هذا هلف فلا بد ان يراد بما ذكر ان ابراد بما ذكر في تعريف الفكر كون التالي
علة غاية له بحسب العرف ليشمل مثل هذه الصورة وحينئذ يتم مثل ما ذكره

الدور توقف على ما يتوقف عليه آه بمرتبة متعلق بقوله يتوقف

والمراد من التوقف الاول ايضا التوقف بمرتبة لانه المتبادر عند الاطلاق فيكون المعنى
الدور هو توقف الشيء بمرتبة على ما يتوقف عليه اما بمرتبة او بمراتب فيكون الرد
المصحح توقف الشيء بمرتبة على ما يتوقف عليه بمرتبة الدور المضمر توقف الشيء بمراتب
لا يقال اذا توقف ا على ب و ب على ج و ج على ا فان المعتبر توقف ا على ب بمرتبة وتوقف
ب على ا بمرتبتين يكون ذلك دورا مضمرا بناء على ان هذا التعريف لا يشمل توقف الشيء
على ما يتوقف عليه بمرتبتين اعني ب واما اذا اعتبرنا توقف ا على ج بمراتب
وتوقف ج على ا بمرتبة لم يدخل في تعريف الدور المضمر لانه توقف الشيء بمراتب على ما
يتوقف عليه بمرتبة فلا يكون تعريف الدور المضمر جامعا لانا نقول ليس امرا واحدا
الا بسلسلة واحدة من التوقف مصدقة عليه باعتبار اخرائها توقف ا بمرتبة على
ما يتوقف عليه بمراتب وباعتبار اخرائها توقف ا بمراتب على ما يتوقف عليه بمرتبة

فليس هذا

كليا وفي كاتب التصور في اكثر المواد ويرد عليه ما ذكر قوله على ان البيان قد يقال
البيان في التصديق ايضا يتم بدون ذلك لان اكتساب التصديق من التصور على تقدير جوازه
يتوقف على التصديق بالمناسبة بين ذلك التصور والتصديق المطلوب ضرورة ان الاكتساب
مطلقا انما يكون من مبادي مناسبة فلا بد له من العلم بالمناسبة المنتهي الحركة الاولى
وبتصور الترتيب الاختياري يحصل المطلوب اذ لو لم يعلم ان تلك المبادي مناسبة للمطلوب
لا ينقطع الحركة الاولى عندها ولم يكن ترتيبها لاجل حصوله وفيه بحث لانا لا نسلم ان
انقطاع الحركة والترتيب يتوقف على التصديق بالمناسبة بجواز ان ينتهي الحركة الى معلومات
شتى فانها مناسبة للمطلوب ويكون مناسبة في الواقع فترتيبها ظاهر للامتحان فيحصل
المطلوب كما ان قادحا قد يشك في وجدان الماء في موضع فيسعى في ذلك الموضع ويصل الى الماء
لا يقال لا يدخل هذا في تعريف الفكر لان هذا الترتيب ليس لاجل الناظر الى المجهول لانه ما لم يعلم
ترتب غاية ما على فعل لا يكون ذلك الفعل لاجل تلك الغاية بل يكون لامر آخر معلوم
الترتيب عليه كالامتحان مثلا او استفراغ المجهل لدفع اضطراب النفس
وتحصيل الطمانينة لكنه قد يؤدي الى امر آخر كالماء في المثال المذكور وهو المطلوب
وذلك الامر كالماء ليس علة غائية لذلك الفعل وان كان فائدة له لانا نقول ما
ذكرتم من انه يعتبر في العلة الغائية كونها معلومة الترتيب حتى اذا تصور البعث
النفس يجرد الشك لتساوي طرفيه فلا يترجح احدهما بالباعثية والعلة الغائية

اخر واما التصديق فانه كثيرا ما يقع بمعنى مفرد وذلك كما سيتضح لك في موضعه في قليل
من الاشياء ومع ذلك فهو في اكثر الامر ناقص ودوري بل الموقع للتصور في اكثر الاشياء
معان مؤلفة اقول فيه بحث اما اولا فلان هذا الدليل منقوض بافادة المفرد التصور
اذ يجري فيه ما ذكره بعينه من انه ليس حكم وجود هذا المفرد وعدمه داخل في ايقاع
التصور اذ لو كان التصور يقع سواء كان المفرد موجودا او معدوما فليس لوجوده دخل
في ايقاع التصور لان موقع التصور علة التصور وليس يجوز كون الشيء علة الشيء
في حال عدمه ووجوده فلا يقع بالمفرد كفاية من غير تحصيل وجوده او عدمه في ذاته
او حاله فلا يكون المفرد مؤديا الى التصور من غيره اقتران معنى يكون اخر به مع انه
اعترف بالتصور كثيرا ما يقع بمعنى مفرد واما ثانيا فلانا نقول هذا المعنى بحسب وجوده
في الذهن يوقع التصديق وليس وجوده في الذهن امرا معلوما بالفعل منتضما اليه
حتى لزم تركيبه كما ان المفرد الموقع للتصور بحسب وجوده في الذهن يفيد التصور
وليس وجوده في الذهن امرا معلوما بالفعل منتضما اليه فلا يلزم التركيب الموقع للتصور
ولان يكون شيء علة لشيء في حالتي وجوده وعدمه واعلم انه ليس غرض الشيخ
ههنا اقامة الدليل على امتناع اكتساب التصور من التصديق فان المفرد اخص
من التصور بل غرضه ايقاع انه لا بد في كاتب التصديق من التاليف كليا وفي
كاتب التصور في اكثر بل غرضه الباب انه لا في كاتب التصديق من التاليف كليا

كليا

فالبديهي عدم احتياج التصور وفي التالي عدم احتياجهما وان كانا متلازمين
لكنهما متغايران فان الاول عبارة عن توقف حصول التصور على نظر والثاني عبارة
عن توقف محصلينا اياه عليه قوله قال بعض الافاضل في توجيه هذا التفسير حاصله
انه اطلق تجهل واراد الفرد الكامل اعني المحوج الى النظر بناء على ادعاء ان غير
المحوج ليس جهلا ولم يرد ان هذا القيد اعني المحوج مقصود ههنا او منوي لرد
عليه ان المقصود سعي المذكور ولا يخفى ركاكته ولعله لاجل هذه الدقة الدقيقة قال
فليتامل قوله فان تم ثم الكلام والا فلا في نظر لان الدليل يتم على تقدير انتفاء اكتساب
التصورات من التصديقات وبالعكس سواء كان ممتنعا او لا وعلى تقدير انتفائه يكون
حصول التصورات او التصديقات بطريق الرد والتم قطعا واعلم انه لم يقم برهان على
امتناع اكتساب التصور من التصديق وبالعكس وان لم يطلع على ذلك الاكتساب قال الشيخ
في الشفاء في اول فصل موضوع المنطق ليس يمكن ان ينتقل الذهن من معنى واحد مفرد
الى تصور شيء فان ذلك المعنى ليس وجوده وعدمه حكما واحدا فيقاع ذلك التم فانه
وان كان التم يقع سواء فرض المعنى موجودا او معدوما وليس للمعنى مدخل في ايقاع
التصديق بوجه لان موقع التم هو علة التم وليس يجوز ان يكون شيء علة لشيء في
حالتي وجوده وعدمه فلا يقع بالمفرد كفاية من غير تحصيل وجوده او عدمه في ذاته او في
حاله
فلا يكون مؤديا الى التم بغير شيء اذا قرنت بالمعنى وجودا او عدما فقد اضيفت اليه معنى

الناقض كما لا يخفى بل عليه اثبات ان العلم الشخص يمكن حصوله بالنظر وبدونه وقد
ذلك خرط القتاد ولو قيل النظري ما حصل بالفكر والبديهي ما حصل بدونه لم يتوجه السؤال

قوله فلا اشكال في تعريف البديهي والنظري من التصور اقول بل فيه ايضا اشكال لان
الامور النسبية التي لا تعقل الا بعد تعقل اطرافها كالنسبة الحكمية التي يثبتونها قد
يكون غير محتاج الى النظر واطرافها محتاجة اليه فان قلت يمكن التزام كون تلك الامور
نظرية ولا يلزم منه التزام شيء من القواعد بخلاف التصديق المذكور فانه لو التزم
نظريتها يلزم ان يكون التصور مكتسبا من القول الشارح وهو خلاف قاعدتهم قلت
يلزم من الاول ايضا ان يكون النظري مكتسبا من غير حده ورسمه بل من احد اطرافه
او رسمها وذلك ايضا خلاف قاعدتهم قوله واذا جعل التصديق عبارة عن المجموع
كما هو مذهب الامام قوي الاشكال قد يقال لا اشكال على مذهب الامام اذ التصورات
كلها بديهية عنده وانت خبير بان غرض المحقق قدس سره انه اذا جعل التصور عبارة عن
المجموع كما هو مذهب الامام يقوى الاشكال على الامام فحاصل كلامه انه لو اخذ
بما ذهب اليه الامام في تركب التصور فقط قوي الاشكال على انه يمكن ان يقال يقوى الاشكال
على الامام ايضا لبطلان ما ذكر من بداهة التصورات فاذا التزم فيما ذهب اليه
قوي الاشكال عليه ايضا قوله ليس عليه جميع التصورات بديهيا والا لما احتيج اليه
نظر فيه بحث لان معنى البديهي ما لا يحتاج الى نظر فيحد المقدم والتالي والجواب ان المعتبر

في البرهان

بل يكون الجواب ان شرط الحكم وتصور المقارنة هف بل يكون الجواب ان شرط
الحكم هو ذات التصور المقارن له ووصف المقارنة خارج عنه لئلا يلزم الدور والتصر
على اداى القيام مركبا من التصورات المقارنة للحكم قال الشارح وهو الذى لا يتوقف حصوله
على نظر الخ فيه بحث لان جميع العلوم يحصل لصاحب القوة القدسية بلا نظر كما
صرحوا به واذا امكن حصوله بلا نظر لم يصدق عليها انه يتوقف على النظر فيلزم ان لا
يكون شئ من العلوم نظريا والجواب ان البداهة والنظرية يختلفان بحسب الاشخاص
بل بحسب اوقات شخص واحد وتلك العلوم وان لم يتوقف على النظر بالنسبة الى صاحب
القوة القدسية فيكون بديهية له يتوقف عليه بالنسبة فاقد تلك القوة فيكون نظرية
بالقياس اليه فان قلت ما من شخص الا ويمكن وجود القوة القدسية له فلا يتوقف
على النظر بالنسبة اليه لامكان حصوله بدونه قلت المقدم ممنوعة ولئن سلم فذلك
العلم بالنسبة الى الفاقد بشرط الفقد متوقف على النظر فيكون نظرية بالنسبة
اليه وان كان بديهية بالقياس الى ذاته ويلزم من هذا ان يكون النظريات التى هى
فى غاية الخفاء بديهية بالنظر الى ذات كل فرد من افراد الانسان والبخ عن بعد والا سهل
فى الجواب ان يقال البداهة والكسبية صفتان للعلم بالذات وللعلوم بالعرض والعلم
الحاصل موقوف على النظر وهو معاير للعلم الحاصل بدونه بالتشخص فليس علم واحد
بالتشخص يمكن حصوله تارة بالنظر واخرى بغيره لورد النقض ومجرد المغ لا يكفى

في قولك الانسان من حيث هو والمهمل لا يشترط شيء فانه ليس شيء منهما لغوا لافادته دفع
ذلك التوهم والجواب ان الذهن الانصاف لا ينساق في مقام التقسيم الا ان المطلق فلا حاجة
في ذلك المقام الى دفع ذلك التوهم ولذلك لم يتعارف فيما بين القوم بيان الاطلاق
في ذكر الاقسام قوله انما يظهر في كلامهم قيل لا فرق بين الكلامين من حيث انه
احد المعنيين في كلامهما معلوم من اللفظ والاخر من الخارج بل كلام المصنف اظهر في
الاشتراك لان اطلاق التصور على المعنى الاخص اشهر والاولى ان يقال في وجه الاظهرية
انه لا مدخل للاشتراك في دفعه تقييم المصنف بل يتم دفعه بان اللازم عدم اعتبار التصور
فقط في التصور لا التصور مطلقا سواء كان لفظ التصور مشتركا او لا واخر كلام
المحشي مشعر بذلك حيث قال وبهذا الاشتراك يندفع هذا الاعتراض الخ قوله لان
الحكم لم يعرض له هذا مشعر بان معنى الحكم عدم عروضه وح يندفع السؤال عن اصله
اذ لا يتوهم المناقضة بين الحكم وعدم عروضه اصلا ولا يعدان متناقضين قطعا نعم
لو اريد بعدم الحكم سلب الحكم حتى يكون هو معنى التصور فقط هو التصور الذي
ليس بحكم لتوجه السؤال بناء على ان الحكم وسلبه مما يعدان متناقضين ظاهرا كما ذكره
المحشي في غير هذا الموضع ويكون الجواب ما ذكره ولعلم انه لو كان معنى عدم الحكم
عدم مقارنته مطلقا لم يتم الجواب الذي اورده قدس سره اذ يلزم ح ان يكون
مشروطا بتصور لا يقارنه والتصور على راي الامام مركب من الحكم وتصور لا يقارنه هف

مذهب الامام فى تركب التصديق لا بد ان يفعل كما فعله المصنف من تقسيمه الى التصورين
وجعل التام عبارة عن مجموع القسم الثانى مع الحكم فالظاهر ان المص تبع الامام فى تركيب التام
وكون الحكم فعلا واما ما ادعاه المحشى من بطلان عدم كون التام قسما من العلم بل
احد قسميه من امر اخر مقارن له فهو عندهم بل هو صريح مذهبهم فظهر انطباق كلام المص
على مذهب الامام واما النقض بالتصورات فيمكن دفعه بان مراده مجموع التصورات
المعروضة للحكم ابتداء بواسطة مع الحكم او جميع التصورات الحاصلة مع الحكم والحكم
او ان مراده بالقسم الثانى جميع التصورات التى يصاحبها الحكم وبالمجموع مجموع القسم
الثانى والحكم وهذا وان كان فيه تكلف لكنه لا يبعد كل البعد **قوله** قيل يتجه على كلام
المص الخ ظاهر عبارة المص ان التصور فقط هو المقيد بعدم الحكم كيف لا وقد اعترف
بانه لو حمل على المعنى الاول لزم ان يكون فقط لغوا واذا اريد المقيد لم يتجه السؤال المتجه
على تقسيم القوم اذ مراده على انه يلزم عدم اعتبار فقط فى التام ولا يلزم ذلك على تقسيم
المص نعم يلزم عدم اعتبار التام فقط فى التام مع انه سنبين ان المعتبر فيه هو التصور فقط
وهذا السؤال غير ما يتجه على عبارة القوم كما لا يخفى فانه لا يندفع بالجواب المذكور بل يرد على
الجواب المذكور فالاولى ان يحمل الجواب على دفع الاعتراض عن التقسيم المشهور وحاصل
ان هذا الاعتراض لا يتجه على تقسيم المصنف ويتجه على تقسيم القوم **قوله** ولزوم ايضا ان يكون
لفظ فقط لغوا فيه مناقشة لانه حينئذ يكون لبيان الاطلاق ودفع توهم ارادة قيد منه كما فى

اذ لو كان منشاء وهمهم كون تلك الالفاظ بحسب معانيها الاصطلاحية متقدمة
فالعلم والتصور ايضا كذلك مع انهم لم يتوهموا كونها فعلا ومثل ذلك يبعد عن العقلا
فضلا عن الفضلا ولو كان منشا الوهم كونها بحسب معانيها اللغوية والترعما هو
مقولة الفعل وذلك ابعد لابتناء الاحكام اللغوية مع الاغماض عن المعاني الاصطلاحية
بعيد جدا عن العلماء والظاهر ان منشاء وهمهم انهم وجدوا في التصاور زائدا على التصور
هو اطمينان النفس واعترافها فحسبوا ان ذلك الامر الزائد هو فعل صادر عن النفس
حتى يكون التصور السابق المتعلق بالنسبة خاليا عن هذا الفعل وهذا الفعل
امر زائد منضم اليه والتحقيق انه ليس هناك الا ادراك مخصوص يستتبع اثارا مخصوصة
مخصوصة مهية وليس للنفس ههنا فعل بل قبول كيف والاثار المذكورة من جنس
الانقياد والقبول والترجح الى فعل او ترك كما يشهد به الوجدان الصحيح قوله اما ان يكون
ادراكا لان النسبة واقعة الخ الوجدان بريء اما اذعانا لان النسبة الخ كما سبق
التنبيه عليه قوله واذا اردت تقسيمه على مذهب الامام فيرد عليه ان الامام
جعل الحكم فعلا فلا يصح هذا التقسيم على مذهبه ويجاب بان مراده انه على مذهب
الامام في تركب التام من الاربعة لا في تمام مذهبه قوله وان كان عباره عن المجموع
الخ لا يخفى ان من ذهب الى ان الحكم فعل لا يمكن تقسيم الى التصور والتصديق
بل انما تقسيم العلم الى التصور المفارق للحكم والغير المفارق له ومن ذهب مع ذلك اى

مذهب

امر اخر هو مورد الحكم دون صورة الجزم اذ ليس هناك تجويز الطرفين فلا يظهر
فيها الادراك المتوسط ظهورا تاما فوبما يقال ليس بعد تصور الطرفين الا الادراك
البسيط بالحكم للبقاء الحكم ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها فيتوقف على ادراك
النسبة لان هذا التفسير يتوقف على ثبوت المغايرة ثم ان هذا تنبيه فلا يرد انه لا يلزم
من ثبوته في الصورتين ثبوته في الجميع واعلم ان اثبات هذا الادراك في القسم من مخترعات
المتاخرين واما القدماء فليس عندهم بعد تصور الطرفين الادراك النسبة التامة
الخبرية على وجه الاذعان وفي صورة الشك لم يدرك تلك النسبة بهذا الوجه بل تصور
فيها هو متصور في صورة الشك هو مما يدعى في التصور والفرق بين التصور و
التصديق بحسب النوع كما يشهد به الوجدان والتصور امر ادراجي يتعلق بكل شيء
واما التصديق فلا يتعلق الا بالنسبة التامة الخبرية ومن هذا يعلم ان ما ذكره في تعريف
القسم من انه ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها غير سديد والاحسن ان يقال هو الاذعان
بوقوع النسبة او لا وقوعها فتامل قوله تو هموا ان الحكم فعل من افعال النفس الخ
لا يقال فكيف يصفونه بالبداهة والكسب والافعال لا يتصف بهما لان عدم اتصاف
الافعال بهما مطلقا مم عندهم اذ لا مانع من ان يصف احد على ان بعض الافعال النفسانية
كسبي لكونه مسبوقا بتحصيل المعلومات متوقفا عليه وبعضها بديهي لعدم توقفه عليه
قوله بناء على ان الالفاظ التي يعبر بها عن الحكم الخ هذا البناء لا يخلو عن بعد اذ لو

بين الموضوع والمحمول ليس بمجرد التقدم والتاخر في الملاحظة بل بانه وضع وحكم بوجود
شيا اخر اى اتحاده معه نعم لو كان الحكم في الحملية بالاتحاد بين الموضوع والمحمول من
من غير تعين المتحد والمتحد معه لم يتصور الفرق بينهما الا بالتقدم والتاخر ولو كان
كذلك لم يكن بين القضية وعكسها فرق بحسب المعنى كما ان المنفصلة العنادية لما كان معناها
المعاندة بين الجزئين لم يعتبر لها عكس اذ لا فرق بينها وبين عكسها الا بحسب وضع
الطرفين وترتيبهما قوله وكذلك من الظن وقوع النسبة وقوهم عدم وقوعها ههنا
بحث وهو ان الغرض هو بيان مغايرة ادراك النسبة الحكمية للحكم المطلق بمعنى انه
ادراك زائد على الحكم الايجابي في الايجاب والسلبي في السلب وصورة الوهم لا يدل
عليه بل يدل على مغايرته لكل من الحكمين بخصوصه ولا يلزم منه مغايرته للحكم المطلق
وذلك امر ظاهر لا يذهب الوهم الى خلافه لظهور ان الايجاب يتخلف عن ادراك النسبة
في صورة السلب والسلب في صورة الايجاب فلا حاجة الى البيان على التنزل فلا وجه لتخصيص
بيانه بصورة الوهم وفصل الكلام ان الغرض التنبيه على ان ههنا ادراكا اخر متوسطا
بين ادراك الطرفين والادراك المسمى بالحكم وذلك انما يظهر عليه الظهور في
صورة الشك والوهم لان النفس قد ادركت فيهما امرا مغايرا للطرفين ضرورة انه
بعد ادراك الطرفين ليس شاكا ولا متوهما ما لم يحصل له ذلك الادراك الثالث
وهي في هذا الحال يجوز كل من طرفي الحكم اما مع ترجيح او بدونه فيظهر ان ههنا ادراك

فضلا عن فاضل بل الحق ما يأتيك وهو يحق ويهدي السبيل اعلم ان التقسيم ضم
المخصص
الى المشترك فالمقسم هو المشترك المضموم الى المخصص والقسم هو المشترك المقيد بالمخصص
وح تقول التقسيم بدل عن الترادف اذ لو كانا متساويين اوعم او اخص لتغايرا فلم يكن المخصص
مضموما الى العلم فيبقى العلم بلا اقسام والقسمان مقسم فان قلت لم لا يجوز ان يكون المراد
بالتصور ههنا هو العلم وان كان مساويا له لاجل الترادف فيصح ايراد احد المتساويين عن الاخر
بعلاقة التلازم فلا يلزم الترادف لقيام هذا الاحتمال قلت ذلك في غاية البعد والايضح
بمقصودنا اذ ليس المراد انه يدل دلالة قطعية لا يتطرق اليها احتمال بل الظنية على ما هو
شان دلالة الالفاظ فان التعريف ايضا لا يدل دلالة قطعية قوله ولهذا التنبيه
فائدة ستظهر عن قريب في الجواب عن الاعتراض على التقسيم المشهور ومن الخطأ ما قيل
من جواز استعمال اللفظ المشترك في التعريف بل ليس بعجيب قوله فاذا اراد ان مفهوم
الكاتب الخ تحقيق ذلك يستدعي تمهيد مقدمة هي ان الحكم في القضية المحللة الموجبة
انما هو باتحاد الموضوع بالمحمول وهذا وان كان مستلزما لاتحاد المحمول بالموضوع
ايضا لكنه مغاير له بحسب المفهوم فالموضوع هو المحكم باتحاده بامر اخر وذلك هو
المحمول سواء قدم او اخر بيشترك الى ذلك ملاحظة قولك زيد قائم ست وقائم ست
زيد فان الموضوع في كلتا الصورتين هو زيد لانك حكمت فيهما باتحاد زيد بالقائم
ولو اردت ان تجعل القائم موضوعا قلت قائم زيد ست وزيد ست قائم فالفرق بين

واحد من العدول والتاخير وان حمل السؤال عن فائدة هذا الوضع المعين اعني تقدم
تقسيم العلم وتوسيط تعريف المراد في بين القسمين مع انه تعريف بعينه فكما لا فائدة
في توسيط تعريف مرادفه فالتنبيه الاول جواب سؤال كان العلم معلوما بهذا التعريف
او بوجه اخر والتنبيه الثاني جواب على تقدير ان يكون معلوما بدلالة التفسير وح يظهر
وجه اوضح من غير تكلف فان قلت التنبيهان حاصلان على تقدير تاخير تعريف التصور عن
عن القسمين فلا مدخل في للتوسط قلت المناسب ان يشار الى تفسير اللفظ المبهم
في اول ما يذكر فافهم قوله قلت الحال على ما ذكرت قد يقال ليس الحال على ما ذكرت لان
تقسيم العلم الى التصور فقط وتصور معرفكم يدل على ان معنى التصور انه مشترك بين
القسمين فيدل على شمول القضايا واما المراد فكلا بل يحتمل المساواة والاعمية بل الاخصية
بحسب المفهوم مع المساواة في الصدق وبما يجاب انه لما قسم العلم الى التصور معرفكم
والى تصور ليس معرفكم وعلم ان تمام ماهية كل قسم انما امتاز عن تمام ماهية الاخر بالحكم
وعدمه علم منه ان تمام المشترك بينهما هو التصور ومعلوم ان العلم تمام المشترك
بينهما فيكونان متحادين ضرورة امتناع اجتماع تمامي المشترك على معينين والخفي
على من له ادنى فسكة ما يلوح عليه لان العلم بان تمام ماهية كل قسم انما امتاز عن الاخر
بالحكم وعدمه قم ولو سلم فالعلم بان التصور تمام المشترك بينهما مع جواز ان كون شيء اخص
اخص منه ولو سلم فالعلم بان العلم تمام المشترك مع ولعمري انه عجيب من اوسط الطلاب

فضلا عن فاضل

الشروع او توان تحصيل العلم يتوقف على تصوره او على تصور اجزائه واحدا بعد واحد
وكذا على التصديق بغايته او بغايات اجزائه كذلك فاختيارهم ذكر رسم العلم وغايته
لانه الذي يمكن ان يذكر لتعذر تفصيل المسائل وغاياتها مع تادي الواجب بذلك
قوله واما الاعتقاد بما هو فائدته الخ ظاهر المساق يدل على ان الاخيرين لا يدخل
لهما في البصيرة بل فائدتهما امر اخر وقد صرح في حاشية المطالع بخلافه ويمكن التوفيق
بحمل كلامه هناك على التفنن وبيان جهة افادة البصيرة في الاخيرين لخفائها قوله مما يعد
عيبا اما عرفا او في نظره كما مر في قوله لكان طلبا عبثا قوله ويزداد الخ يمكن جعل فائدة
اخرى وجعله اشارة الى التحرز عن العبث في نظره لانه ملزومه والاول اسبب بالعبا
قوله بجواز ان يكون رسم بشيء اخر دون غايته لا يخفى ان الغرض وجود تقدم يعرف على هذا
الرسم الخاص فلا يناسبه ذلك ويمكن توجيهه بان مقصوده ان بيان الحاجة متعين
ابتداء ومستلزم للرسم والرسم ليس بمتعين ابتداء وكذلك لا يستلزم فتقديم
ذلك الاول اولى لكونه بمنزلة الاصل المتعين للرسم والمحصل فافهم قوله قلت الفائدة في
التنبيه الخ ان حمل السؤال على شيئين فائدة تاخير التعريف عن التقسيم وفائدة العدول
الى تعريف المرادفة مع ان تعريف بالحقيقة تعريفي فالتنبيه الاول جواب للاول والثاني
للثاني او على مجموعهما لم يتم الجواب فلو ابدل الواو في قوله والتنبيه لكان اظهر في المقصود
محتاج الى التوجيه مثل الحمل على منع الخلو دون الجمع او جعل قوله ذلك اشاره الى كل

في نفس الامر اذ لو لم يعلم الغاية فاما ان لا يعلم اصلا فيمتنع الشروع واما ان يعلم
غاية اخرى غير مترتبة في نفس الامر وح فان كانت المرتبة في نفس الطريق او مشتقة
ففيه كان سعيه عبثا في نظره وان لم يكن عبثا عرفا وعقلا والا لكان سعيه عرفا وعقلا

التقرير الثالث لا يتحقق الشروع على البصيرة فلا بد من العلم بالغاية المترتبة في الواقع
لئلا يمتنع الشروع فيه ولئلا يكون السعي عبثا لا في نظره ولا عرفا وانما لم يتعرض الثالث للشق
الاول لظهور بطلانه وكذا لم يتعرض المحشي للعبث الحقيقي اعني الغاية المشوقة الغير
الفكرية مع انه على تقدير العلم بالغاية الغير المرتبة ربما لا يكون له غاية فكرية لان الكلام

قول

في العلم وليس في جنسه ذلك قوله واعلم ان الواجب على الشارع الخ هذا انما يتم اذا
جعل الشروع في العلم الشروع في الجزء مطلقا شروعا في الكل لورود انه قد تتصور
مسئلة مسئلة وتحصلها من دون تصور العلم والتصديق بغايته كما سبق وح يكون
تنازعا في العلم بلا تصوره والتصديق بفائدته واذا اعتبر هذا القيد اندفع الايراد
لكن يبقى انه يلزم ح انه يمكن تحصيل العلم بدون الشروع فيه والحاصل انه لو لم يعتبر
هذا القيد لم يتم قوله ان الواجب على الشارع في العلم تصوره والتصديق بغايته وان
اعتبر لم يتوقف التحصيل على الشروع على الوجهين لا يتم الاحتياج في تحصيل العلم الى
تصوره والتصديق بغايته الا ان يقال ليس المدعى ههنا الا توقف الشروع في العلم عليهما
والمدعى بوقف التحصيل فيندفع الايراد ويؤيده انهم يعبرون عن المقدمة ههنا بمقدمة

الشروع

وذو الغاية مطلقا لاجله ومتوجه اليه ثانيا فجوازه فيها يستلزم جوازه فيه بالاولى
والثانى باطل لقيام الدلالة ولانهم صرحوا فى مباحث النفس الفلكية بخلافه حيث
اثبتوا للفلك نفسا منطبقة لانا نقول اما جدلا فالملازمة ممنوعة وقولهم بطريق
الاولى كلام خطابى لا يجرى اذا البرهان قام على عدم الاكتفاء فى الحط بالتبع دون الحط
بالذات واما تحقيقا فمعلوم ان العلم بانحصاره فى فرد ان كان بانحصاره فى هذا المفهوم
اعنى فردا ما لا بعينه فمعلوم بديهى كلى والعلم به على هذا الوجه لا يختص فردا بعينه
وان كان بانحصاره فى ذلك الفرد بعينه ففيه العلم بذلك الفرد بعينه وهو المطلوب
فتامل قوله ولا بد ان يكون تلك الفائدة معتدا بها ديما تقول هذه المقدمة مستندة
فى المقصد وهو وجه توقف الشروع على ما هو الغرض من العلم اعنى الغاية المترتبة عليه
فى نفس الامر بكيفية ما ذكره اخرا من قوله ولا بد ان يكون تلك الفائدة الخ ودفعه
انه يؤكد التوقف اذا وجب كونها مقاومة للمشقة المزاولة فى التحصيل فلا بد
ان يعلم اولا ليعلم حالها فى المقاومة والاظهر ان يقال الغرض توقف الشروع على بيان
الحاجة وهو لا يتم الا بها اذ توقف الشروع على الغاية المترتبة لا يقتضى توقف العلم
باحتياج الناس اليه فى تلك الغاية بل بكيفية ترتبها بل انما التوقف على بيان انها حاجة
لوجوب العلم بالغاية المعتد بها الان الاعتداد انما يعلم من بيان الحاجة فافهم محصل
الكلام ان الشروع فى العلم على البصيرة يتوقف على العلم بالغاية المترتبة عليه فى

الفائدة المعلومة فكذا غيره فانباعث التشوق اليه ترجيح بلا مرجح وبالجملة لا يمكن التوجيه
التشوق الى شئ بخصوصه مالم يعتقد فيه فائدة مختصة به والا لزم الترجيح بلا مرجح
قال المحقق في شرح الاشارات ان القوة المدركة التي هي المبدء الاول للافعال الا
الاختيارية هي الخيال والوهم في الحيوان والعقل بتوسطهما في الانسان ويتراءى
من ذلك الاعتبار تصور الغاية على الوجه الجزئي اذ لا شك ان مدرك الخيال و
الوهم والمدرك بتوسطهما انما يكون جزئيا لكن البرهان كما ذكرت انما يدل على وجوب
العلم بالغاية على وجه الاختصاص بذلك العلم والظاهر لابد من تعيين الفائدة ولا
يكفي العلم بان له فائدة ما يختص به لان اصل الفائدة مشترك بين سائر الافعال
والاختصاص به ليس امرا شوقيا ينبعث النفس لاجله اليه دون غيره ولو فرض كونه مشوقا
فذلك غاية معينة واما كون تصور الغاية على الوجه الجزئي فلا اذ ربما اعتقد
الانسان ان حركة شخصية منه يتضمن مصلحة كلية لا يتحصل الا بها مثلا اعتقد
ان الحركة الشخصية الى موضع كذا يتضمن ملاقاة زيد مثلا فتصور الملاقاة على
الوجه الكلي واعتقد مع ذلك انها من تلك الحركة الشخصية وامتناع صدور الحركة
عنه ليس ضروريا ولا يبرهن بل الظاهر الامكان لا يقال لو كفى العلم بالغاية على الوجه
الكلي مع اعتقاد الاختصاص لكفى العلم بذي الغاية ايضا على الوجه الكلي مع اعتقاد
الانحصار في الخارج في ضرورة ان الغاية هي المطلوبة بالذات المتوجه اليه اولا

ودوالغاية

فلا احتياج المتعلم الى معرفة بالوجه لانها انما هى ليمكن طلب مبادى المناسبة
له وليس علية طلب المبادى فى التعلم قوله والاولى ان يق الخ فان قلت مثل
التردد الاتى فى الوجه السابق ياتى بها ههنا ايضا بان يق الشروع بالبصيرة
على معرفته بذلك الوسم او برسم ما والاول ممنوع والثانى مسلم ولا يتم التقريب
يعنى ما ذكر هناك والجواب كما مر جواب فما وجه الاولوية قلت انه اذا ثبت الا
الاحتياج الى نوع ما هو المذكور اعنى الوسم بخلاف الوجه السابق حيث لا يثبت
الاحتياج الا الى جنسه اعنى المعرفة بوجه ما فافهم قوله فلا بد ان يعلم اولا ان لذلك
ان لذلك العلم فائدة ما لا خفاء فى انه لا بد فى الفعل الاختيارى من تصوره على
الجزئى فان نسبة الكلى الى سايرجزئياته سواء فلا يتخصص به واحد منها ولكن
هل يشترط العلم بالغاية على وجه الخصوص او يكفى العلم بان له غاية ما ظهر هذه
العباره مطابقا لحاشية المطالع الكفاية ولكنه قال ههنا بقيد ذلك وان يعتقد
ان لذلك العلم فائدة مخصوصة يترتب عليه وهو التحقيق لان اشتراط تصور الفعل
على الوجه الجزئى انما هو ينبعث منه الشوق اليه اذ مع تصوره على الوجه الكلى
لا ينبعث التشوق الشوق الى فرد منه لاستلزامه الترجيح بلا مرجح وكذا مع العلم
بترتب فائدة ما على الوجه الكلى لا يترجح شئ مما يؤدى الى فائدة ما على ما سواه
وان تصور ذلك الشئ على الوجه الجزئى لانه كما ان ذلك الشئ يؤدى الى تلك

مساق الجواب كذا وكيف وعلى هذا يلغو كون ذكر اجزاء العلوم استطرادا بل
مناط الجواب هو انه ليس الغرض حصر الابواب الخمسة وانحصار المذكور اذ ذاك
يندفع التدافع فافهم **قوله** والمراد بالمقدمة ههنا ما يقال علم ذلك من قوله لان ما
يجب ان يعلم في المنطق امّا ان يتوقف الشروع فيه عليه اولا والاوّل المقدّمة لانا
نقول ما علم هناك ليس الاحمل المقدّمة عليه ولم يعلم المقصد من لفظ المقدّمة كما في
بقية الاقسام **قوله** جعلت جزء قياس او حجّة قيل انه قد اختلف عبارتهم في تفسيره
بالمعنى الاوّل فتارة فسروه بالاعم اعني قضية جعلت جزء حجّة وتارة بالاخص
فلذلك ردّد بينهما وهو الظاهر من كلامه وح لا حاجة الى ان يخصص القياس بما
يفيد الظن والحجة بما يفيد اليقين او يجعل قوله او حجّة اشارة الى معنى اخر
كيف وقد صرّح في حاشية المطالع انها يطلق على معنيين وعدهما كما ذكره ههنا
او يجعل المعنى الاوّل اعمّ من هذا الاعم والاخص حتى يكون اطلاقه بالمعنى الاوّل
على قضية جعلت جزء الحجّة من قبيل اطلاق العام على الخاص فان جميعها تكلفات
مستغنية **قوله** اختار المصنّف التصور برسمه لاستلزامه ما هو الواجب
قيل عليه لابد في التصور برسمه من ان يكون متصورا بوجه يخصّه حتى يمكن
تحصيله بالرسم وذلك الوجه السابق على الرسم كاف فهو مستغنى عنه واقول
الاكتساب بالتعلم ليس فيه الحركة الاولى لحصول المبادي هناك بالفاء المعلم

فلا احتياج

فاندفع ما يقال من انا ان اردنا انها ليست مقصودة بالذات في المنطق فممنوع لانها
من مسائله ومسائل الفن كلها مقصودة بالذات فيه وان اردنا انها غير مقصودة
بالذات في نفس الامر بل بواسطة يتوقف القياس عليها فسلم ولكن لا نسلم ان
القياس مقصود بالذات بهذا المعنى كان المقصود في نفس الامر هو الشايع
وقد يكتفى في جوابه بمنع ان مسائل الفن كلها مقصودة بالذات بل بعضها مقصودة
بالتبع لتوقف بعض المسائل وهو مع فساد صورته حيث قابل المنع بالمنع غير
تام اذ لا يلزم من توقف بعض المسائل عليه عدم كونه مقصودا فيه بالذات وقد
علمت التفصيل ثم انه لم يعبر هذا التقسيم في التصورات مع جريانه لقلة مباحث كل من
القسمين فيها قوله اورد عليه ان الخاتمة الخ حاصل السوال ان الخاتمة مشتملة
على مواد الاقيسة واجزاء العلوم كما اعترف به والمذكور في وجه الحصر انما يدل على
اشتمالها على المواد فقط فلا يتم التقريب اذ لم يعلم منه وجه ايراد اجزاء العلوم وحاصل
الجواب ان الغرض من وجه الحصر وجه مناسبة لما هو مقصود بالذكر كما يذكر
استطرادا وذكر اجزاء العلوم استطرادي فخروجها عن وجه الحصر لا يخل بوجه الحصر هذا ظاهر كلامه
وربما يوجه السوال بالدافع لمفهوم المنطوق الاول ومفهوم الثاني والجواب ان المقصود
حصر ما يجب ان يعلم في المنطق في الاجوبة الخمسة لا حصر الاجوبة الخمسة فيما يجب ان
يعلم في المنطق فاشتمال الخاتمة على ما ذكر شيء لا يضر ولا يخل بغرضنا ولا يخفى ان

قوله بالدافع هو اقول لان المنطوق هو الخاتمة في مواد الاقيسة واجزاء العلوم كما ذكرته وانما المفهوم من الحصر هو في مواد القياس فقط فتدفعا

الشيء الخ اي لا يخل الاول بغرضنا ولا الثاني بما ذكر

المسئلة
للمنع مجال وابين المبادرين من قولك علمت هذه المسئلة من العلم الفلاني او هذه
بعلم من ذلك العلم انها من مسائل ذلك العلم لانه فيما بين مسائله الا ترى انك
لو قلت يعلم في علم المنطق ان الواو العاطفة قد يكون بمعنى او الفاصلة او غيرها من
مسائل علم اخر يذكر فيما بين مسائله استطراد الوصفت نفسك بما تكره فمنشاء
السؤال في الحقيقة لفظ في ويؤيده ان في كثير من النسخ هكذا الان ما هو خارج
لا يعلم فيه بلا تقييد بالوجوب والتقييد عما في البعض الاخر لمناسبة المقام ولان
لا مدخل في تاكد ذلك السؤال وعند هذا فقل انعكس الامر فان الحمل على الاستحسان
بلا تقدير المضاف فاسد ومعه لغو فانهم وقد يجاب عن اصل السؤال بالاستحذاء
في قوله فيه وهو يوم حول توجيه المحشي وجوها خر تركنا لاهلها ويمكن ان يجاب
بان قوله في المنطق متعلق بيجب وخلاصة المعنى هما ما يكون العلم به من واجبات
المنطق وذلك لا يقتضي كونها جزءا منه اذ يصح ان يقال يجب في الصلوة الوضوء وفي
خلاصته يتعلق به تعلقا يشبه تعلق الظرف بالمظروف فتدبر قال الشارح او عن
المركبات الغير المقصوده بالذات الملخص ان المراد بالمقصد بالذات ما يكون معرفة احواله
والنظر فيه مقصودا اوليا في الفن وذلك فان يترتب عليه غاية الفن بلا واسطة
وهو ههنا القول الشارح والحجة لان معرفة حالها هو الوصول الى غاية المنطق
اعني العصمة ولتوقفها على المفردات والقضايا صار النظر فيها مقصودا بالتبع

فائدة في

يتوقف على نفسه بواسطة توقفه على حصولها الموقوف على الشروع فيها وانما لم
يصح ههنا بالدور لان مناط فساده توقف الشئ على نفسه بتحقق توقف الشئ على
ما يتوقف عليه لان المتلازمين موقوف فهو يتوقف على ما يتوقف عليه اعني انفسه على نفسه صح
فوضع توقف الشئ على نفسه ليستلزم توقف الشئ على ما يتوقف عليه وهو الدور اذ
لا يعتبر في الدور ان يكون الموقوف عليه غير الموقوف بل هو اعم فانه قد يكون غيره وقد
والجواب ان في الكلام مضافا محذوفا وانما يقال الوجوب ههنا استحساني سواء قدر
الكتب او لا اذ يجوز ان يعلم من خارج لا من كتب المنطق واذا حمل الوجوب على ذلك فلا
حاجة الى التقدير لان مقدمة العلم وان كانت خارجة عنه يستحسن ان يعلم فيه
فتقدير الكتب من غير ان يحمل الوجوب على الاستحساني فاسد ومع لغو وهذا مما تلقاه
المحصلون بالقبول ونحن نقول لا يخفى عليك ان المفهوم عرفا من قولك يجب ان يعلم
من كتاب تلك المسئلة انه يجب اشتمال الكتاب على تلك المسئلة وكونه بحيث يعلم
منه تلك لا انه يجب على الاشخاص او يستحسن لهم ان يعلموها من كتاب لا من غيره
فلا حاجة مع تقدير الكتب الى جعل الوجوب استحسانيا ولو حمل على الاستحساني
فلا يلغو التقدير لان الخارج عن الشئ كما لا يجب ان يعلم فيه لا يستحسن ان يعلم فيه اذ
ليس معنى كونه معلوما فيه انه معلوم فيما بين مسائله والا فالخارج عن العلم لعلة قد
يجب ان يعلم فيه لهذا المعنى بان يكون متوقفا على بعض مسائله دون البعض الاخر وان كان

القضايا من المجمل فاعرفه قوله وايضا اذا كانت المقدمة جزء الخ فيه بحث اذ لانسلم
ان الشروع في جزء من اجزاء الشيء كيفما كان شروع في ذلك الشيء بل الشروع
في الشيء هو الشروع في جزء من اجزاءه بقصد تحصيل ذلك الشيء الا ترى ان من خرج
من داره بقصد السوق مثلا لا يقال انه شارع في سفر المشرق والمغرب مثلا
ولئن سلمنا ذلك فلا نسلم ان الشروع في العلم بهذا المعنى يتوقف على الشروع في
المقدمة بجواز ان يتصور جزء منه ويصدق بغايته فيحصل وهكذا في كل جزء حتى
يحصل العلم بالمسئلة بدون تصور العلم والتصديق بغايته والحاصل انه لا شك في امكان
تحصيل مسئلة من العلم الى ان يتم بدون تصور ذلك العلم وغايته فان تحقق
في مثل هذه الصورة الشروع في العلم بطل قولهم الشروع في العلم يتوقف على تصور العلم
والتصديق بغايته وان لم يتحقق بناء على اعتبار القيد في الشروع في العلم بطل كلام
القائل بان الشروع في المقدمة شروع في المنطق وعلى التقديرين لا يثبت الدور
على فرض كون المقدمة جزءا منه بل هذه الصورة تقدح في الحاجة الى تصور العلم وغايته
في تحصيله كما سنفصله قوله فيكون موقوفا على الشروع في المقدمة قطعا حاشية
المطالع انه يلزم الدور هو الوجه لان الشروع في العلم يتوقف على حصول المقدمة
وحصولها موقوف على الشروع فيها لانها ذو اجزاء مترتبة في الحصول وحصول ذي
الاجزاء كذلك يتوقف على التلبس بجزء من اجزائه اعني الشروع فيه فالشروع في المقدمة

يتوقف على نفسه

الشيء بيانا في سبق هسبة اليه والثاني ههنا متحقق قطعا بشهادة توافق النسخ فلا بد
من انتفاء الاول وقد اشار اليه اشارة ظاهرة حيث قال هكذا وجد في اكثر من النسخ ثم قال يدل على ذلك قوله فيما بعد واما المقالات فثلث وسرد وجود الثاني ومساق
الامر المقر والمتفق عليه فظهر منه ان الاول يوجد في اكثر من النسخ والثاني في جميعها
ومن الاخيرين من اجاب بان الاول لبيان الحال فان المقام مقام والعادة في الثاني
لتعهد العهد وايده باعادة صاحب المفتاح عنوان اقسام كتابه حيث قال القسم الاول
في علمي المعاني والبيان بعد ما ذكرها في مطلع كتابه ولا يخفى انه ليس ههنا تعهد
عهد يخالفه ما في المفتاح ومنهم من اجاب بان الخبر ليس هو ثلث فقط بل هو ثلث
المقيد بقوله اولها في المفردات والاخفاء في كونه تعسفا وانه لا توجه على الوجه
الوجيه اذ الاخبار بالثلث المقيد تضمن الاخبار بالثلث فهو بالحقيقة لا يدفع الو
وانما يقع طول الفصل بين اجزاء الخبر لتحلل مباحث بينه وبين عود عليه فاهم تعس
ان المحق ما افاده المدقق سره وانه لا حاجة لكلام الى التوجيه بل هو بنفسه كفى مؤنة
بتحقيقه ليشاهد عليه ما قيل العلم نقطة كثرة الجاهلون قال والدليل على ذلك
انه الخ اى لما وقع في مقابلة القضايا فلا بد من ان يحمل على معنى يقابلها اما بخصوصها
او بامر اعم منه ولما لم يكن في المعاني المفرده ما يقابل القضية بخصوصها فليحمل على
ما يقابل اللازم الاقرب اليها اعنى الجملة لا ما يقابل المركب مطلقا فانه ابعد بالنسبة الى

فان قيل كيف يتوجه جواب الاول على الوجه الاول
والقائل بطلب الاجمال اولا والتفصيل ثانيا وعلى
هذا يكون التفصيل عين الاجمال قلت ادعاء
العينية مردود وبيان التفصيل لم يكن بالنسبة الى
هذا القائل عين الاجمال كما قيل فليتامل للعرف
وعلى الثاني يراد اتحاد بيان الحال وعدم محل الخطاء
بوجه فتدبر صحيح

يشير الى ان الاول لبيان الحال بعد

بقي ان في بعض النسخ الخ بوجه صحيح

وقد اشار الى ان الاول لبيان الحال بوجه صحيح

وقد اشار الى ان الاول لبيان الحال بوجه صحيح

وقد اشار الى ان الاول لبيان الحال

الضمير الى الرسالة وان التذكير في عبارة المتن بتاويل وليس كذلك اذ المراد بالرسالة فيما مضى
هو اللفظ فلا يمكن رجوع الضمير اليه اذ المرهب ليس هو لفظ الرسالة بل الظاهر هو التذكير
لعوده الى الكتاب فالسماح قد حاصل المعنى ولهذا غير الاسلوب عن المتن فافهم
قال المحشي قوله هكذا وجد عبارة المتن والناظرون فيه يفتقرون الى توجيه فعلقته و
ولكل منها اقوال فمن الاولين من وجهه بان التكرار يقتضي الحكم بزيادة واحد
منهما وتعين الاول لان الانسب التفصيل بعد الاجمال فالمناسب ان يجمل في
الاول ولا يعين عدد المقالات ليفصل فيما بعد وهو فاسد لانه لو حكم بزيادة
الثاني ايضا كان تفصيلا بعد الاجمال اذ لم يعين اولا المقصد بالاجمال ثم فصل
وليس كذلك ان نوزع ان المناسب ان تمحض الاجمال في الاول من جميع الوجوه حتى
من حيث العدد اذ لا ريب في شيوع تعيين العدد اولا ولا في حسنه ومنهم من وجهه
بان الحكم بزيادة الاول حمل خطاء واحد على الناسخ وهو زيادة لفظ ثلث والحكم بزيا
الثاني حمل خطأين الزيادة ودخلة الفاء وهو واو لان في الاول ايضا دخلة
الواو وبان وقوع الخطاء في الاول اقرب من الثاني لان زيادة اللفظ بين كلمتين
مفاصلتين في الكتابة سهوا اقرب وقوعا من زيادة لفظ بين كلمتين متصلتين
الكتابة وهذا من فوائد بعض اعيانا والوجه الوجيه الظاهر من عبارة المحشي بلا كلفة
اختلاف النسخ في الاول دون اختها وتوافقها في الثاني وتحريره ان الاخبار بالشيء عن

من فيضه الاقدس مدّدي ويشدّ بحسن تاييداته عضدي حتى احصيت فيما ادميه
من سهام النظر هدفا للصواب واطبق المفصل فيما تصديته بصادم فصل الفصل الحق في القول
الخطاب ليعلم الناظر فيه اني لا ابالغ في الجزئيات العرفيه اذ هي مع عدم تناهيها في القلب
لا ياتي صاحبها بطائل بل اصرف عنان العناية الى تحقيق مسائل هي امهات المطالب
الجلائل واقتصي في تدقيقه خصوصيات الكتاب على ما هو اسلم عن التكلف بحسب
مرائي واشبع الكلام في تحقيق مقاصد الفن فهو عرضي ومرمائي وعشائي
ذوو الفطرة السليمة والفطنة القويمة الذين سلمت ايضا بصائرهم عن فشاوة
الامراء وصحة طبايعهم وصحبت طلايعهم عن افات الحدة والمراء وقليل ماهم فان
فان اكثرهم جاهلون او متجاهلون والله يحق الحق بكلماته ولو كره المبطلون

قال المص وتبتدئ على مقدمة الخ الترتيب في اللغة جعل كل شيء في مرتبته وهو بحسب
الظاهر يقتضي ان يتعدى بعلى فاما ان يكون بتضمين الاشتمال واما ان يراد حول
على هذا الاسلوب الخاص وح فاما ان يقال بتضمين البناء فان البناء يتعدى بعلى
بناء على اسلوبه يقال بنى الدار على طبقتين او يقال الترتيب يتعدى بعلى بناء
على ان معنى ترتيب الكل جعل اجزائه مرتبة بحيث يقع كل واحد في مرتبته وهذا
يتصور على انحاء مختلفة فيتعدى بعلى الى نحو المعين الواقع هو عليه فتامل فيه قال
الشارح الرسالة مرتبة قد يتوهم منه انه اشار الى ان الظاهر ان يقول رتبتها الرجوع

الشمسية

هذه حاشية الجلبية الحاوية على حاشية الشريفية النيرية على شرح الرسالة

بسم الله الرحمن الرحيم

جل من ظهرت على حواشي الاكوان اسرار قدرته الشامخة وعز من بهرت عن غواشي الاعوان انوار حكمته الكاملة كل المنطق عن احصاء كماله ووقف الوهم دون سرادقات جلاله يا نور النور ويا خفيا من وفرط الظهور انت نور كل شيء يا ديمومي ظهور كل ظل وفيء افض علينا انوار معرفتك وخلصنا عن ظلمات الهوى بشروق شمس محبتك وصل على الكاملين من اولى قربانك وخصص نبينا محمدا والرياض فضل صلواتك **اما بعد** فيقول الفقير الى عفو ربه الحقي محمد ابن اسعد الدواني الصديقي كثيرا ما السح على اخواني وطالما اقترح مني خلان في ان اجمع لهم ما كنت القي اليهم في مباحثة شرح الشمسية وحواشيه من الزوائد وانظم لهم في عقد التدوين ما كنت اتناولهم من نفايس الفوائد وكنت اتخلف عنهم لما انا فيه من تفرق البال وتشتت الاحوال وان الزمان قد بلغ في خفض الافاضل يداه ووصل في دفع الارذال منتهاه مع ما انتشر من غياهب الفتن في الافاق ولا سيما بلاد فارس وعراق خصوصا منها مواطن هي مسقط راسي ومشتعل تبراسي الى ان اسبق لفرط اقتراحهم في كيان الاعتذار متوقع وسد وقود الحاحهم دون طوارق الامتناع كل مضيع فشرعت فيه واثقا بالله سبحانه ان يتمم

باعتبار المواد بالمعنى الثالث خاصة اعم منها باعتبار المفهوم ايضا فتامل واعلم ان
التنافي بين الطرفين في الصدق بعينه معنى امتناع اجتماعهما في الوجود اذ لا معنى
للوجود القضية الا ثبوتها في نفس الامر وصدقها وهذا لا ينافي اجتماع محمول الطرفين
في الوجود كما في قولنا اما ان يكون الشيء واحدا وهذا الشيء بعينه اوكثيرا فان
الواحد او الكثير مما يجتمعان في الوجود ولكن قولنا هذا الشيء واحد وهذا الشيء
بعينه كثير مما لا يجتمعان في الثبوت اي في الصدق اصلا فان قلت قد علمت
ان الحقيقة لا تشترك الا من جزئيين انه يجب ان يوجد فيهما مع الشيء ينقضه
اومثاوير لينقضه ليتحقق بانهما التنافي في الصدق والكذب والشيء لا يكون له
الا نقض واحد لانها لو تركب من ثلاثة اجزاء صدق الاول وكذب الثاني
مثله فالثالث ان يكن صادقا لم يعاند الاول وان كان كاذبا لم يكن معاندا
الثاني لكن قد وجد وا تركب عن الحقيقة من اكثر من جزئيين فكيف اعتبر في
تعريفها
الجزء قلت لا باس بذلك لانه اذا تحقق الجزء فاعتبر في التعريف الاقل الذي
لا بد منه بحال والحق انا اعتبرنا اللفظ في الحقيقة ايضا قد تركب من اكثر من جزئيين
فقولنا اللفظ المفرد واما او كلمة اسم او اداة والشكل اما اول او ثاني او ثالث
او رابع والكل اما نوع او جنس او فصل او خاصة او عرض عام المغرد ذلك من
التقسيمات التي يمتنع فيها اجتماع جميع الاجزاء على الصدق والكذب وان رجعنا
الى التحقيق فلتفهم

هذا العدد زوج وهذا العدد فرد مما لا يصدق لا معا ولا يكذبان معا
ومانعة الجمع هي التي حكم فيها بالتنافي في الجزئيين في الصدق فقط اي من غير
ان يقتضيا في الكذب بل يمكن اجتماعهما على الكذب كقولنا اما ان هذا الشيء
حجر او شجر ومانعة الخلو هي التي حكم فيها بتنافي الجزئيين في الكذب فقط
اي من غير تنافي في الصدق كقولنا زيد اما ان يكون في البحر او لا يغرق
فكل من مانعة الخلو يكون مباينا للحقيقة وقد يطلقان على ما هو اعم من
الحقيقة فيراد بمانعة الجمع ما حكم فيها بالتنافي في الصدق مطلقا وبمانعة الخلو
ما حكم فيها بالتنافي في الكذب مطلقا وهذا يحتمل معنيين احدهما ان يحكم
في مانعة الجمع بالتنافي في الصدق ولا يحكم البتة في جانب الكذب بشيء من
التنافي ويحكم في مانعة الخلو بالتنافي في الكذب ولا يحكم البتة في جانب الصدق
بشيء من التنافي وعدمه وليس ببعيد ان يكون هذا مراده المصنف ويكون
قوله فقط اشارة الى عدم الحكم في الجانب الآخر لا الى الحكم بالعدم والثاني ان يحكم
في مانعة الجمع بالتنافي في الصدق سواء حكم في جانب الكذب بالتنافي او بعدمه
او لم يحكم بشيء منهما ويحكم في مانعة الخلو بالتنافي في الكذب سواء حكم في جانب
الصدق او بعدم او لم يحكم بشيء منهما فمانعة الجمع بالمعنى الاول مشروط بالحكم
بالتنافي في الكذب وبالمعنى الثاني مجرد عن هذين الامرين فكل منهما اعم من الحقيقة

لابد
في مادة واحدة بخلاف الثاني والتحقيق ان المعتبر في الوجود امر ممكن و
لو من علة يقتضيه الامر المطلوب المقدم فان اطلعوا على امر يقتضي صدق
التالي على تقدير صدق فاعتبروا ذلك الا ترسموا المتصلة اللزومية والا فا
اتفاقية
فالاتفاقية على هذا لا يبقى صدق طرفها وسمي اتفاقية خاصة كقولنا كلما
كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق وقد يقال على حكم فيها بصدق التالي
على تقدير صدق المقدم لا على العلاقة بينهما وسمي اتفاقية عامة لكونها
اعم من الاولى اذ يمكن فيها صدق التالي كقولنا الخلاء موجود فالانسان
لكن يجب ان يصدق التالي على تقدير صدق المقدم حتى لو كان التالي الصا
دق
منافيا للمقدم كقولنا ان لم يكن الانسان فهو ناهق لم يصدق اتفاقية
والتعريف الشامل للصادق والكاذب ان اللزومية هي التي حكم فيها
بصدق بمجرد توافقهما على الصدق من غير علاقة ومن غير اعتبار علاقة
فان كان الحكم مطابقا فصادق والا فكاذب اما المنفصلة الخ
قد سبقت اشارته الى اقسام المنفصلة فاشار هيهنا الى تفصيلها او تحقيقها
وهو ان المنفصلة اما حقيقة واما مانعة الجمع واما مانعة الخلو فالحقيقة
هي التي حكم فيها بالتنافي بين قضيتين في الصدق والكذب على ما هو حقيقة
الانفصال كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا بمعنى ان قولنا

هذا العدد

او انفصالية عنه فالاتصالية ان يختلفان ويسمى الجزء الاول من الشرطية مقدما
لتقدمه في الذكر غالبا والثاني تاليا لتلوه اياه وانما قلنا غالبا لانه قد يتاخر
كما في قولنا النهار موجود كلما كانت الشمس طالعة والقول المجمل في الجزء وفصل
قوله هذا المقام انما باعتبار النجاة اما المنفصلة الخ قد سبق ان الشرطية
اما متصلة او منفصلة فالمنفصلة اما لزومية واما اتفاقية وقد اشار وههنا
الى تفسير الصادق من كل منهما لان المقصود بالنظر فاللزومية الصادقة التي هي
التي يصدق فيها التالي على تقدير صدق المقدم لعلاقة بين المقدم والتالي
توجب صدق التالي على تقدير المقدم كالمعلولية بان يكون المقدم علة للتالي
على المقدم كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او معلولا له كقولنا
ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة او يكونا معلولي علة واحدة كقولنا
ان كان النهار موجودا فالعالم مضيء وكالتضايف وهو ان يكون الاقران
بحيث يكون تعقل كل منهما بالقياس الى تعقل الاخر كقولنا ان كان زيد ابا
لعمرو فعمرو ابن له وهذا يكون في اللزوم من الطرفين واما في مجرد اللزوم ليكفي
مجرد اللزوم الاضافة والاتفاقية والصادقة هي التي يكون صدق التالي فيها
على تقدير صدق المقدم بمجرد توافقهما على الصدق اي من غير وجود علاقة
يقتضي ذلك او من غير اعتبارها فعلى الاول لا يجتمع اللزومية والاتفاقية

فاذا ادخلنا عليها ان والفاء قلنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فليست
سلبنا عنهما الحكم بل طرءا على الحكم فيهما ما اخرجه عن التمام وصحة السكوت
وكلا من منهما ليس بقضية لا يحتمل للصدق والكذب بسبب مانع لا بانتفاء ركن
لظهور ان المفردين في المقدم او في التالي ليسا مثلهما في قولنا زيد عالم من
غير اعراب وتركيب وقصد الى نسبة كيف والاعراب قايم فاذا حذفنا ان والفاء
عاد الطرفان الى ما كان عليه من كونهما قضيتين وذلك بمجرد زوال المانع لا
بزيادة شيء اخر فيما من التركيب قضية بالفعل لكن بعض اجزاء الشرطية وهو ان
والفاء كان مانعا للحكم عن التمام فاذا كان الانحلال بحذفه ذلك الجزء انحل
المركب الى قضيتين مشتملة كل منهما حكم تام بسبب زوال المانع من غير اعتبار
شيء اخر فصح ان طرفي الشرطية ليسا بقضيتين لكنهما تحلى الى قضيتين فافهم فانه
دقيق فان قيل ظاهر ان ارادة الشرط اخرجت الشرط عن كونه قضية لان الجزء
باقيا على الجزئية واحتمال الصدق والكذب بعاينة انه قيد بشرط كسائر القضايا
المقيدة بحال او ظرف حتى ان كلما عند اهل العربية ظرف اليس الا قلنا هذا انما
هو باعتبار اهل العربية لان كلما عندهم مفعول فيه قيد بها الجملة الجزئية وهي
جزئية المحكوم عليه فيها هو النهار والمحكوم به الموجود واما باعتبار اهل المنطق
فقد انحلتا عن كونهما قضيتين واشعل الحكم التام الى احتمال هذا بذلك او

انفصالية

مطلقها مع قيد الاضرورية وهي مطلقها مع قيد الاضروره بحسب الذات التاسعه
المنتشره المطلقه وهي المحكوم فيها بضرورة النسبه في وقت من الاوقات العاشره
المنتشره الضرورية وهي مطلقا مع قيد الاضرورية الدائمه الحادي عشر المطلقه
الوقتيه وهي المحكوم فيها بفعلية النسبه في وقت معين فظهر الفرق بين الوقتيه
والوقتيه المطلقه بان كل منهما اخص مما بعده الثانيه عشره المطلقه الوقتيه الا دائمه
اي مع قيد الادوام الدائمي الثالثه عشر المطلقه الوقتيه الضرورية اي مع قيد
الدائمه الرابعه عشر الممكنه الوقتيه وهي الممكنات المحكوم فيها بامكان النسبه
في وقت معين الخامسه عشر الممكنه الوقتيه الادائمه السادسه عشر الممكنه
الوقتيه الاضرورية وصورتها ظاهره السادسه عشر المشروطه الاضرورية
وتسمى المشروطه العامه المقيده بالاضرورية الدائمه الفصل الثاني الخ
قد عرفت ان الشرطيه ففيه ينحل الى قضيتين اي الى شيئين ليكونا
مفردين بالفعل والبا بالقوة بالمعنى السابق واعترض بان الانحلال لا يكون الا الى
ماهية التركيب وطرفا الشرطيه ليسا قضيتين بالفعل لعدم احتمالهما الصدق
والكذب وان اريد انهم ان يكون بالقوة او بالفعل فلا حاجة الى ذكر الانحلال
لان طرفيها قبل الانحلال ايضا قضيتان بالقوة والتحقيق انا اذا قلنا ان الشمس طالعة
النهار موجودة فهما قضيتان مشتملتان على الحكم محتملتان للصدق والكذب
واذا ادرجنا عليهما

ان السلب ليس بدائم فيلزم الثبوت بالفعل في الجملة وهو الموجبة المطلقة العامة
والضرورة عبارة عن ممكنة عامة موافقة للاصل في الكم مخالفة له في الكيف
لان سلب الضرورة عبارة عن الامكان فان كان سلب ضرورة الايجاب فهو
ممكن عام سالب وان كان سلب ضرورة الايجاب فهو ممكن عام سالب وان
كان سلب ضرورة السلب فهو ممكن عام موجب واما الموافقة للاصل في الكم
فاصطلاح والاصح ان يعبر باللادوام في البعض مثلا بسمى المعكوس
وقد يورد في الاحكام قضاء خارجة عن الثلاث عشر وهي ثمانية عشرة
الاولى الحينية المطلقة وهي المحكوم فيها بفعلية النسبة في بعض احيان وصف
الموضوع كقولنا كل متنفس فهو حيوان بالفعل في بعض اوقات كونه متنفسا
الثانية الحينية الدائمة وهي الحينية المطلقة مع قيد اللادوام الذاتي الثالثة
الحينية الضرورية وهي الحينية المطلقة مع قيد الضرورية بحسب الذات
الرابعة الحينية الممكنة وهي المحكوم فيها بامكان النسبة في بعض احيان وصف
الموضوع كقولنا كل انسان بحجر بالامكان في بعض اوقات كونه انسانا الخامسة
الحينية الممكنة الدائمة اي مع قيد اللادوام الذاتي السادسة الحينية الممكنة
الضرورية اي المقيدة بالضرورة بحسب الذات السابعة الوقتية المطلقة
وهي المحكوم فيها بضرورة النسبة في وقت معين الثامنة الوقتية الضرورية

وهي

الكلية الضرورية صدق الموجبة الكلية الدائمة بحسب تلك المادة وكذا في
الجزئية والسالبة فان قلت هذا انما يتم النسبة بين مواد الموجهات فانه
يمتنع صدق قضية على قضية لكن لا يجوز ان يكون اعتبار النسب بحسب
مفهومات الموجهات اعني مفهوم الضرورية والدائمة وغير ذلك فانها مفردات يجري
فيها التصادق قلت لانه لو اعتبر ذلك لم يصح ما ذكرنا من الاحكام ولم يكن بين
القضايا الا مباينة لانا اذا قلنا كل انسان حيوان بالضرورة صدق عليها انها
ضرورية لا يصدق عليها انها دايمة اذ ليس المحكوم بها بالدوام بل بالضرورة فافهم
ذلك نفس ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يراد بالمحكوم بالضرورة او الدوام
ونحو ذلك اعم من ان يكون بالمطابقة او بالالتزام حتى يكون الحكم بالضرورة مثلا
حكما بالدوام والاطلاق الى غير ذلك وح يصح ان يكون نسب القضايا باعتبار
تصادق مفهوماتها حتى ان كل قضية يصدق عليها انها ضرورية يصدق عليها
انها دايمة ومطلقة والضابط الخ والضابط في تركيب القضايا
ان الدوام اشارة الى مطلقة عامة اعني انها عبارة في معنى يعمها وهو مطلقة صواب
للقضية المقيدة بها في المحكم اي في الكلية والجزئية مخالفة لها في الكيفية اي الايجاب
والسلب لان معناه في الموجبة ان ثبوت المحمول للموضوع ليس بدائم فيصدق سلبه
فيلزم سلبه عنه بالتضمن في المحكم وهو السالبة المطلقة العامة وفي السالبة

بحسب اللفظ فقط واما بحسب المعنى فكلتا عبارة عن سلب الضرورة عن الطرف
والتحقيق ان في الموجبة الايجاب صريح والسلب ضمني وفي السالبة بالعكس
وهي اعم مطلقا من سائر المركبات لانها ليست عبارة الا عن جزئين احدهما
ممكنة عامة موجبة اعم من سائر الموجبات والاخرى ممكنة عامة سالبة اعم
من سائر السوالب فيكون المجموع الذي هو مفهوم الممكنة الخاصة اعم من كل
مجموع مركب من موجبة وسالبة وهي اعم من وجه الدائمة والعامتين والمطلقة العامة
لصدقها مجتمعة في مادة الوجودية اللاضرورية وصدق الممكنة الخاصة بدونها
حيث لا يصدق الممكنة بالفعل وبالعكس في مادة الضرورة الذاتية وكونها مباينة
للضروره واخص من الممكنة العامة الخاصة فقط فان قلت القضايا لا يصح صدق
بعضها على بعض وهو ظاهر فما معنى اعتبار النسب فيها قلت النسب كما يعتبر بحسب
التصادق يعتبر بحسب الوجود كما يقال السقف اخص من الجدار بمعنى انه كلما
وجد السقف وجد الجدار من غير عكس فالمراد انه كما يثبت هذه القضية يثبت
تلك القضية بمعنى ثبوت القضية صدقها في نفس الامر فالمعتبر في نسب القضايا
باصدقها في نفسها لا صدق بعضها على بعض والمراد نسبة الموجبات الى الموجبات
والسوالب الى السوالب والكلية الى الكلية والجزئية الى الجزئية فاذا قلنا الضروري
اخص من الدائمة فالمراد انه كلما صدق الموجبة الكلية الضرورية صدق الموجبة

الكلية

ومادام الوصف فان الكتابة التي هي شرط المتحرك لما لم يكن ضروريا في
شيء
من الاوقات لم يكن المتحرك المشروط بها ضروريا في شيء من الاوقات لان
جواز التخلف عن الشرط دايما يوجب جواز التخلف عن المشروط دايما واما من
العامتين فصدق المجموع في مادة المشروطة الخاصة كما مر وصدق العامتين بد ون
الوقتية في مادة الضرورة الذاتية مع كذب اللادوام ح وبالعكس حيث لا يصدق
الدوام في جميع اوقات الوصف كالانخساف للقمر واما كونها مباينة للدائمتين
واخص من المطلقة فظا السادسة المنتشرة وهي المحكوم فيها بضرورة النسبة في
وقت غير معين من اوقات وجود الموضوع بمعنى انه لا يعتبر التعيين لا بمعنى
ان يعتبر عدم التعيين فانه ح مع قيد اللادوام بحسب الذات فجزئيها الاول بسيط
غير معدود فيما سبق وسيجيء منتشرة مطلقة فركبها من منتشرة مطلقة و
مطلقة عامة وهي اعم من الوقتية حيث لم يعتبر فيها تعيين الوقت ونسبة الى
البواقي نسبة الوقتية السابقة الممكنة الخاصة وهي المحكوم فيها بسلب الضرورة
الدائمة عن طرفي الوجود والعدم ان ثبوت المحكم واللاثبوته كقولنا كل انسان
كاتب بالامكان الخاص ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان الخاص بمعنى
ان ثبوت الكتابة وسلبها ليس بضروري فتركبها من ممكنتين عامتين احدهما
في جانب الايجاب والاخرى في جانب السلب والفرق بين موجبتها وسالبتها

من الوجود بين لان الضروره بحسب الوقت المعين مع قيد اللادوام بحسب الذات
يستلزم الاطلاق مع قيد اللادوام والاضروره من غير عكس واعم من وجه من
المشروطتين والعرفيتين واما من الخاصيين فلصدق الجميع في مادة الضروره
الوصفيه مع قيد اللادوام الذاتي اذا كان الوصف ضروريا بالذات بحسب الذات
ووقتما كقولنا كل متنفس مظلم وصدقهما بدون الوقتيه اذا لم يكن الوصف
ضروريا في وقتما كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع وبالعكس حيث يصدق
الضروره واللادوام في جميع اوقات الوصف كقولنا كل قمر منخسف وقت
حيلولة الارض بينه وبين الشمس لادايما ويمتنع صدق دوام الانخساف
مادام القمر قمرا والسر بان الشيء لا يكون ضروريا ولا دايما الشيء ثم يصير ضروريا
له في وقت هو ان الشيء اذا كان منتقلا من حال الى حال فربما يودي تلك
الانتقالات الى حالة يكون ضروريه له بحسب مقتضى الوقت فلابد ان يكون للوقت
مدخل في الضروره وذهب المصنف الى ان المشروطة الخاصة اخص مطلقا من الوقتيه
لانه يمتنع صدق المشروطة الخاصة بدون الوقتيه لانه متى صدق الضرورة بشرط
الوصف ومادام الوصف لادايما صدق الضروره بحسب الوقت المعين وهو وقت
وجود الوصف لادايما ففي قولنا كل كاتب متحرك الاصابع بالضرورة في
وقت الكتابة واجيب بما مر من الفرق بين الضرورة بشرط الوصف وما

دام الوصف

في الموجبة دوام الثبوت يستلزم الثبوت بالفعل واطلاق السلب يستلزم امكانه
العام وفي السالبة دوام السلب يستلزم ضروريه واطلاق الدائمة يستلزم امكانه
العام وضابطة للضروره لتقيدها باللاضرورة واعم من وجه الدائمة لتصادقهما معا
في مادة الدوام الخالي عن الضروره وافتراقها الصدق والكذب في الضرورة الذاتية
واللادوام الذاتي وكذلك من العامتين لصدق المجموع في مادة المشروطة الخاصة و
تصدقها بدون الوجودية اللاضرورية في الضرورة الذاتية وبالعكس فالدوام الوصفي
واخص من المطلق العام وهو الرابع الوجودية اللادائمة وهي المحكوم فيها بالفعل
التي مع قيد اللادوام الذاتي فيكون تركيبها من المطلقتين احداهما موجبة والاخرى
سالبة وهي اخص من الوجودية الضرورية لان صدق المنطقيين يستلزم صدق
المطلقة والممكنة من غير عكس واعم من الخاصتين لان اللادوام مشترك والاطلاق
العقلي اعم من الضرورة والدوام الوصفيين وقد بينت اللادائمتين وهو واعم من وجه
من العامتين لصدقا المجموع في مادة المشروطة الخاصة والافتراق في مادة الدوام
الذاتي ومادة اللادوام الوصفي واخص من المطلقة وهو الخامسة الوقتية و
هي المحكوم فيها بالضروره في وقت معين من اوقات وجود الموضوع مع قيد
اللادوام بحسب الذات فمجراها الاول بسيط غير معدود فيما سبق وتسمى وقتية
مطلقة والثاني مطلقة عامة فتركيبها من وقتية مطلقة ومطلقة عامة وهي اخص

المشروطة الخاصة وهي الحكم فيها بضرورية النسبة بشرط وصف الموضوع مع
قيد اللادوام بحسب الذات وهي بوجهها مركبة من موجبة مشروطة عامة وسالبة
مطلقة عامة لما سيجيء من اللادوام اشارة الى مطلقة عامة موافقة للاصل
في الحكم اعني الكلية والجزئية مخالفة له في الكيف اعني الايجاب والسلب والايجاب
المركبة وسلبها باعتبار الجزء الاول وهي مباينة للدائمي لتقييدها باللادوام
واخص من المشروطة العامة لزيادة هذا القيد فيكون اخص من البواقي الثلاثة
العرفية الخاصة وهي الحكم فيها بدوام النسبة ما دام وصف الموضوع مع قيد اللادوام
الذاتي فيكون جزئيها الاول عرفية عامة والثاني مطلقة مخالفة لها في الكيف وهي
اعم من المشروطة الخاصة لان الضرورة الوصفية توجب الدوام الوضعي من غير عكس
ومباينة للدائمين لما فيها من اللادوام واعم من وجه من المشروطة العامة لصدقها
معا في مادة المشروطة الخاصة وصدق المشروطة العامة بدونها في مادة الضرورة
الذاتية وبالعكس في دوام الوصفي الغير الضروري بحسب الذات الثالثة الوجودية
اللاضرورية وهي الحكم فيها بفعلية النسبة مع قيد اللاضرورة بحسب الذات
فجزئيها الاول مطلقة عامة والثاني ممكنة عامة مخالفة لها في الكيف موافقة لها
في الكم كما سيجيء وهي اعم من الخاصتين لان الدوام بحسب الوصف مع قيد اللادوام
بحسب الذات يستلزم فعلية النسبة لا بالضرورة من غير عكس وتحقيقه ان في

الموجبة دوام الثبوت يستلزم

فالمطلقة فهذا المعنى ايضا خارجة عن الموجهة والممكنة خارجة عن القضايا لانه
لم يحكم فيها بوقوع النسبة بمعنى الثبوت بالفعل وفيه نظر لان قولنا كاتب هو
بالامكان يشتمل على حكم ورابطة للحالة ومفهومة ان ب ثابت ج مع انتفاء
الضرورة عن الثبوت واللاثبوت جميعا وعن اللاثبوت ولا معنى للقضية الا ان يحكم
بان وصف المحمول صادق على ذات الموضوع سواء كان بالفعل او بالامكان
وكل منهما كيفية زائدة على ذات النسبة السادسة الممكنة العامة وهي المحكوم
فيها بسلب الضرورة عن الجانب المخالف للحكم يعني ان كان الحكم بالايجاب
فالسلب ليس بضروري وان كان بالسلب فالايجاب ليس بضروري فالاولى ان
يقال انها التي حكم فيها بثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه مع ان نقيض الحكم
ليس بضروري لكنهما قصد بيان معنى الامكان اقتصر على ما ذكر وهي اعم القضايا
لان كل قضية فلا اقل من ان لا يكون حكمها ممتنعا فان قيل الممكنة العامة لو كان
موجهة لكانت اخص من القضية المطلقة الغير الموجهة مع ضرورة ان ان المقيد
اخص من المطلق ولا يوجد قضية لا يكون ممكنة عامة لان الكلام في نسب
القضايا انما هو باعتبار ثبوتها في نفس الامر فيجوز ان يكون الضرورة بدون
الامكان العام كضروري الطرفين قلنا هي اخص من المطلقة بحسب المفهوم والاعتبار
لا بحسب الذات والصدق واما المركبات الخ الاولى من المركبات

في مثل كان كل انسان حيوان وصدق الدائمتين بدونها في مثل كل كاتب حيوان
وبالعكس في مثل كل كاتب متحرك الاصابع واما بمعنى ما دام الوصف فهي اعم من الدائمة
من وجه ومن الضرورية مطلقا الرابعة العرفية العامة وهي المحكوم فيها بدوام
ما دام ذات الموضوع متصفة بالعنوان وسميت عرفية لان العرف يفهم من السالبة
هذا المعنى فانه يفهم من لاشيء من الناهم بمستيقظ سلب المستيقظ عن النائم
ما دام نائما وعامة لكونها اعم من العرفية الخاصة وهي اعم مطلقا من الدائمتين
والمشروطة العامة ضرورة ان الدائمة بحسب الذات او الضروري بحسب الوصف
دائم ما دام الوصف من غير عكس الخامسة المطلقة العامة وهي المحكوم فيها با
بالثبوت او السلب بالفعل وهي اعم مطلقا من الدائمتين والعامتين لان دوام
النسبة بحسب الذات او الوصف مستلزم لفعليتها من غير عكس وسميت مطلقة
لان المطلقة في الاصل لا تكون مقيدة بجهة من الجهات وهي تعم الفعليات والممكنات
لكن لما كان المفهوم من القضية عرفا ولغة ما يكون النسبة فعلية حضور المطلقة
بهذا واخرجت المحكومات وعامة لكونها اعم من الوجودية اللاضرورية اللادائمة
فالمطلقة بالمعنى الاصلي ليست من الموجهات وهو ظاهر واما بهذا المعنى فموجهة
لان الفعلية كيفية زائدة على نفس النسبة لان النسبة اعم من ان يكون بالفعل
او بالامكان وقيل الفعل ليس الا وقوع النسبة الذي هو مفهوم الحكم لا كيفية له

فالمطلقة

نسبة المحمول الى الموضوع فى جميع اوقات اتصاف الموضوع بالوصف كقولنا كل
كاتب انسان بالضروره مادام كاتبا ودفع المصنف انها اعم من الثانية لان الضرورى
بشرط الوصف ضرورى فى جميع اوقاته من غير عكس بجواز ان لا يكون الوصف مدخل
فى الضروره كما فى ثبوت الانسان للكاتب فانه مصدق مادام الوصف ولا تصدق
بشرط الوصف واعترض بان لا نسلم ان الضروره بشرط الوصف مستلزمة للضروره
مادام الوصف فانه يجوز ان يكون الوصف مفارقا غير ضرورى بشرط فتصح الضروره
بشرط فلا يصح فى وقته كقولنا كل كاتب متحرك الاصابع فانه ضرورى بشرط الكتابة
وليس بضرورى فى وقت الكتابة لان الكتابة التى هى شرط الضروره ليست ضروريه
لذات الانسان فكيف يكون التحرك التابع لها ضروريا بل بينهما عموم من وجه
لتصادقهما فى مادة الضروره الذاتيه اذا كان العنوان نفس الذات كقولنا كل
انسان حيوان بالضروره مادام انسانا والاظهر ما ذكره المصنف لانا نجعل التحرك
مثلا ضروريا للذات من حيث هى هى بل فى وقت اتصافها بوصف الكتابة ونقيده
بذلك ولا نسلم ان التحرك ضرورى لها فى ذلك الوقت وسنذكر فى معرض الاستبعاد
بعيد لانا لا نجعل التحرك التابع لكتابة ضروريا للذات من حيث هى هى التى ليست
الكتابة ضروريه لها حتى يلزم ضرورة التابع بدون المتبوع او المشروط العام
اعنى بشرط الوصف اعم من الدائمتين اعنى الضروريه والدائمة من وجه تصدق فيها

بل بدوم وهذا بالنظر الى ان امتناع انفكاكه لا يكون معلوما والا لتحقق
ان الدوام في الكليات لا ينفك عن الضروره لان ثبوت الشئ للشئ لا بد له
عليه وعند وجود العلة يمتنع انتفاء المعلول فما يكون دايما يكون عليه دايمة
فيكون ضروريا اذ المراد بالضروره استحالة الانفكاك سواء كان بالنظر الى ذات
الموضوع او امر مباين له وقيل قد تحقق الضروره الذاتية بدون الدوام كالطلوع
والغروب للكواكب والجواب انا لا نسلم انها ضروره ذاتية بل وقتية الثالث
المشروطة العامة وهي المحكوم فيها بضروره النسبة باعتبار وصف الموضوع
وسميت مشروطة لذلك وعامة لكونها اعم من المشروطة الخاصة عاما ما يسمى
ويطلق على ثلثة معان الاول الضروره كاصل الوصف ان يكون منشأ الضروره
نفس الوصف كقولنا متعجب ضاحك بالضروره ما دام متعجبا والثاني الضروره
بشرط الوصف بان يكون للوصف مدخل في الضروره كقولنا كل كاتب متحرك
الاصابع بالضروره ما دام كاتبا وهو اعم من الاول مطلقا لان الوصف اذا كان
منشأ الضروره كان له دخل فيها بخلاف العكس فانه يصدق في الذهن اتحاد
بعض الاتحاد فليس بالضروره ما دام حادا اى بشرط الحداده ولا يصدق لاجل
الحداده كان ذات الذهني لو لم يكن له دخل في الذوبان وكانت الحداده كافية
لكانت الحجر الحاد فيه ذاتيا وفيه نظر والثالث الضروره ما دام الوصف عنوان

بالجزء الاول من المركبة فان كانت ايجابا سميت القضية موجبة وان كان سلبا سميت
القضية سالبة واما البتة فالاولى منها الضرورية المطلقة وهي التي حكم فيها بضرورة
ثبوت المحمول للموضوع اعني في الموجبة وبضرورة سلبه عنه اعني في السالبة مادامت ذات الموضوع
موجودة وفيه اشاره الى ان الضرورة المطلقة هي الدائمة عاما في الشقاء لا الازلية على
ما في الاشارات فان قلت فالضرورية بهذا التفسير لا تبقى في الممكنة الخاصة اذا كان
محمولها الموجود كقولنا كل انسان موجود بالامكان الخاص لان المحمول ضرورى الثبوت
للموضوع مادامت ذات الموضوع موجودة قلنا لانم ان المحمول ههنا ضرورى
الثبوت للموضوع في جميع اوقات وجود الموضوع بل بشرط وجوب الذات ستعرف
الفرق بينهما والثانية الدائمة وهي المحكوم فيها بالثبوت او السلب مادامت ذات
الموضوع موجودة فان قلت السالبة لا يفتقر لا وجود الموضوع وههنا قد اعتبر
وجوده قلت الوجود معتبر في السالبة البتة بمعنى ان الحكم فيها بسلب المحمول عن الافراد
الموجودة للموضوع لكن صدقها لا يتوقف على وجود الافراد وقد مر تحقيق
ذلك والدائمة اعم من الضرورية لان مفهوم الضرورة الدائمة استحالة انفكاك النسبة
الايجابية او السلبية في جميع الاوقات وجود الموضوع ومفهوم الدوام شمول
النسبة بجميع اوقات وجود الموضوع وما يمتنع انفكاكه عن الشيء في جميع اوقاته
يكون ثابتا له في جميع الاوقات من غير عكس بجواز ان يمكن انفكاكه ولا ينفك اصلا

الموجهة هي التي ذكرت فيها الجهة وتسمى منوعة ومباعنة لكونها
ذات اربعة اجزاء والوضع الطبيعي ان يقارن السور الموضوع والرابطة
المحمول والجهة الرابطة وحرف السلب المحمول في الشخصية والرابطة في الثنائية
والجهة في الرباعية واللامية ظاهرة ويكثر الوجهات باعتبار اخذ الضرورة ازلية
ودائمة ووضعية ووقتية معينة او غير معينة واخذ الدوام ازليا ذاتيا ووصفيا
واخذ الثبوت بالفعل مطلقا او في وقت اعتبار ترك هذه الامور وتقييد بعضها
ببقايا البعض ما امكن واعتبار الامكان في مقابلة كل ضرورة لكن القضايا
التي جرت العادة بالبحث عنها بان تحققوا مفهوماتها وبينوا النسب بينها و
عرفوا احكامها بان سلموا قضاياها وعكوسها ثلثة عشر ست منها بسيطة وتعني
بالبسيطة ما يكون حقيقتها ايجابا فقط كقولنا كل انسان بحجر بالضرورة وسبع
منها مركبات وتعني بالمركبة ما يكون حقيقتها موكبة من الايجاب والسلب اما باعتبار
اللفظ كقولنا كل انسان ضاحك بالفعل لا دائما اي لا شيء من الانسان بضاحك
بالفعل واما باعتبار دلالة الجهة كقولنا كل انسان كاتب بالامكان العام فانه
في معنى كل انسان كاتب لا بالضرورة ولا شيء من الانسان بكاتب لا بالضرورة
ولما كانت النسبة الحكمية مستلزمة للطرفين من غير عكس وكانت معها يتحقق القضية
بالفعل وكانت هي مناط الصدق والكذب والجهة سماها حقيقة القضية والعبرة

حيوان بالضرورة او سلبا فقط
كقولنا لا شيء من الانسان

انما هي بالكيفية التي هي مادة القضيه وهذا عين المطابقه واذا قلنا الانسان
حيوان بالامكان فالامكان ليست جهة القضيه اذ لا يصدق عليه انه اللفظ
الدال على الكيفية الثابتة في نفس الامر التي هي الضرورة قلت ظاهر العباره مشعر
بما ذكرت لكن المراد ان الجهة هي اللفظ الذي يفهم منه ان الكيفية الثابته في نفس
الامر هي هذه سواء كان هذا حقا او باطلا اذ مدلول اللفظ ايجاب يكون حقا
واقعا في نفس الامر مثلا قولنا كل انسان حيوان بالامكان يفهم منه ان كيفية تلك
النسبه في نفس الامر هي الامكان لكن ليس الامر كذلك فالضمير في قوله اللفظ الدال
عليها عايد الى مطلق الكيفية الثابتة في نفس الامر سواء كان بحسب الواقع ويسمى
مادة او بحسب الفهم فقط الا الى الكيفية الثابتة التي هي المادة وكذا الكلام في
حكم العقل بها فافهم فهذا منشاء النزاع في انه هل يصح عدم مطابقة الجهة للمادة
ام لا هذا على راي المتاخرين واما على اصطلاح القدماء فالمادة هي كيفية النسبة
الايجابيه بالوجوب او الامكان او الامتناع والجهة هي اللفظ الدال على ما اعتبر
المعتبر كيفية لتلك النسبة سواء كان هي عين تلك المادة او اعم منها او اخص او
مباينا فالجهة على هذا قد تخالف المادة في القضيه الصادقة احيانا كقولنا الانسان
حيوان بالامكان العام فالمادة هي الوجوب والجهة اعم منه ولما كان اصطلاح
القدماء غير واف بتفاصيل القضايا عدل المتاخرون عنه والقضايا الموجه

اخر فقد يكون دايما وقد لا يكون لا دايما الا يقال ان اريد بمفهوم الضروره واللاضروره
والدوام واللادوام فهناك جهات اخر مثل الاطلاق والفعل والوقتى او الوضعى
وان اريد ما صدق عليه الضروره واللاضروره فلا حاجة الى ذكر الدوام واللادوام
لاندراجهما فى احد النقيضين من الضروره واللاضروره لانا نقول المراد الاول
وما ذكره من الضروريات والدوام ونقيضهما تمثيل لاحصر بجميع انحائها ولما كان
الشئ وجود فى الاعيان ووجود فى الاذهان ووجود فى العبارة فكيفية نسبة
القضيه ان كانت هى المتحققة فى نفس الامر تسمى مادة القضيه وعنصرها وان
كانت بلا المرتسمة فى العقل والمذكوره فى العبارة تسمى جهة القضيه ولما وجب
مطابقة ما فى الذهن والعباره لما فى نفس الامر جاز ان لا يكون الجهة مطابقة
للماده كما اذا تعلقنا ان نسبة الحيوان الى الانسان بالامكان وقلنا كل انسان
حيوان بالامكان فجهة القضيه هى الامكان لانه المتعقل فى الذهن والمذكور
فى العبارة ومادة القضيه هى الضرورة لانها كيفية نسبة الحيوان الى الانسان
فى نفس الامر فالجهة قد تخالف المادة لا لكن لا يكون ذلك الا فى القضيه الكاذبة فان
قلت المادة هى الكيفيه الثابته فى نفس الامر والجهة هى اللفظ الدال عليها اى على
الكيفية الثابتة فى نفس الامر المسمى بالمادة او فى حكم العقل بها فالجهة ليست
الا لفظ الذى مفهومه مادة القضيه او اعتقاد الذهن ان نسبة القضيه انما

انما هى

ثم الفرق المذكور بين السالبة البسيطة والموجبة المعدولة انما هو على تقدير
ان لا يتحقق وجود الموضوع واما عند تحققه فهما متلازمان في الصدق ولان
الحكم الموجود اذا كان بامر مسلوب عنه كان اللاب صادقا عليه وبالعكس واما الفرق
من جهة اللفظ ففي غير لغة العرب لان رابطة الايجاب غير رابطة السلب مثل هست
ونيست واما في لغة العرب فعلى قول من يجعل الرابطة هي الحركات الاعرابية يعرف
الفرق من قوانين اهل العربية وعلى قول من يجعلها لفظا هو على ما ذكره القوم والفرق
ان القضية ان كانت ثلاثية فان تقدمت الرابطة على حرف السلب فمعدولة لان
شان الرابطة ربط ما بعدها بما قبلها فربط حرف السلب مع ما بعده بالموضوع
وهو ايجاب وان تاخرت فسالبة لان شان حرف السلب رفع ما بعدها عما
قبلها ورفع الربط سلب وان كانت ثنائية فالفرق بان ينوى ربط السلب فيكون
موجبة او سلب الربط فيكون سالبة يعني ان الفرق اللفظي ساقط لان هذا
فرق لفظي او بان يصطلح على تخصيص بعض الالفاظ بالسلب البسيط وبعضها
بالايجاب العدولي كما يقوله زيد ليس كاتبا في السالبة وزيد لاكاتب او غير كاتب في
الموجبة

المبحث الرابع لابد للنسبة المحمول الى الموضوع اما ايجابية كانت او
سلبية من كيفية مثل الضرورة واللاضرورة والدوام واللادوام يعني ان
ثبوت المحمول للموضوع او سلبه عنه قد يكون ضروريا وقد يكون لاضروريا وباعتبار

منافية للوجود لا يقتضي الا تصور الموضوع حال الحكم كما في السوالب من غير فرق
كقولنا شريك الباري ممتنع واجتماع النقيضين محال ونحو ذلك والقول بانها
سوالب في المعنى محال اذ الحكم انما هو بوقوع النسبة وقيل ان الوجود المشترك
بينهما هو الموجود في الذهن حال الحكم ثم الموجبة يقتضي وجود الموضوع حال الحكم
بخلاف السالبة لانا اذا قلنا كل ج ب فهو يحتاج الى ثبوت ج عند ثبوت
ب له الا ترى انا اذا قلنا الله تعالى موجود ازلا وابدا فوجود في الذهن لاجل
الحكم انما هو في حال الايقاع ووجوده لاجل ثبوت المحمول له ازلا وابدا بخلاف ليس
ج ب فانه لا يحتاج الى وجود ج عند عدم موت ب وايضا تصور الموضوع
لا يقتضي الا وجوده في الذهن على سبيل الاجمال فاذا قلنا كل ج ب فالحكم على افراد
ج من الازل الى الابد وظاهرها ليست بموجودة في الذهن الا من حيث انها
ح فذاكاف في السالبة دون الموجبة فانها لا بد فيها من وجودها على
التفصيل ليصح لها الاحكام وفيه نظر لانا لا نسلم ان كل موجبة كذلك الذهنيات
لا سيما التي محمولاتها منافية للوجود لا يفتقر الى وجود الموضوع حال الحكم
بل الاصح وجوده في تلك الحالة ولا الا وجوده على سبيل التفصيل
فالقول بان الموجبة يفتقر لا وجوده غير الحصول في الذهن حال الحكم بخلاف
السالبة انما يصح في اعيان الحقيقة والخارجية دون المفهوم العام المنطبق ثم

الفرق المذكورين

وهو ان الحكم في الموجبة بالايقاع وفي السالبة بالانتزاع واما من جهة المادة
فهو السالبة البسيطة اعم من الموجبة المعدولة بمعنى ان كل مادة يصدق
فيها الموجبة المعدولة يصدق فيها السالبة البسيطة لانه اذا ثبت اللايح صدق
سلب البائع ضرورة من غير عكس بجواز ان لا يكون للموضوع وجود محقق او
مقدر وح يصدق السالبة دون الموجبة فيصدق ليس شريك الباري ببصير
ولا يصدق شريك الباري لا يبصر لان الايجاب لا يصدق الا على موضوع محقق
الوجود كما في الخارجية او مقدر الوجود كما في الحقيقية لان الشيء ما لم يثبت لم
يثبت لغيره والسلب يصدق حيث لا وجود للموضوع لانه رفع الايجاب وكما ان الايجاب
يرتفع بثبوت نقيض المحمول للموضوع كذلك يرتفع بعدم تحقق الموضوع لانه مشروط
بان يتحقق الموضوع ويثبت له المحمول وقوله محقق او مقدر اشارة الى ان الايجاب
لا يقتضي وجود الموضوع محققا بل هو مختص بالخارجية والى انه لا يكفي مطلق
الوجود ذهنيا كان او خارجيا لان السلب ايضا يقتضي ذلك اذ لا فرق في وجود
تصور الموضوع بين الموجبة والسالبة فان قلت اقتضاء الموجبة وجود الموضوع
هل هو مختص باعتبار الحقيقية والخارجية ام يصح على مذهب من يعتبر القضية
مفهوما واحدا منطبقا على جميع المواد على ما اعتبر الشيخ قلت الظاهر انه مختص
بالحقيقية والخارجية المعتبرتين في العلوم اذ الذهنيات لا سيما التي محمولاتها

وجودية او عدمية وفي تمثيل السالبة المحصلة الطرفين يقولنا لاشيء من
المتحرك بساكن اشارة الى ان المراد بعدمية الاطراف ههنا ان يكون العدم
معتبرا في مفهومه فان السكون عدم الحركة مع انه ليس من العدول في شيء
مثل قولنا زيد لامعدوم يكون معدول السالبة البسيطة
اذا كان العدول في جانب الموضوع فالفرق بينهما وبين السالبة ان السور
ان تقدم عاجز السلب فموجبة والا فسالبة وان لم يكن مسورة فان اقترن
بالموضوع مثل ما او الذي ونحو ذلك كقولنا ما ليس بحي او الذي ليس بحي او اللاحي
جماد فموجبة والا فالفرق بالنسبة او الاصطلاح ولم يتعرض المصنف لذلك لان
العدول في الموضوع مما لا اثر له في المعنى لان المراد بالموضوع ما صدق عليه عبر
عنه بلفظ السلب او بلفظ الايجاب بخلاف المحمول فانه المفهوم فيختلف بلفظ
الايجاب والسلب ولما اعتبر العدول في جانب المحمول فقط فهو لا يلتبس الا بالسالبة
البسيطة لان حرف السلب فيها واحد كما في السالبة البسيطة وغيرها مما لا عدول
في موضوعه اما ان لا يشتمل على حرف السلب كالموجبة المحصلة الطرفين واما
ان يشتمل على حرف السلب كما في السالبة المعدولة المحمول واياما كان فلا التباس
فلهذا اقتصر المصنف على بيان الفرق بين السالبة المحصلة الموجبة المعدولة المحمول
والفرق بينهما من جهة المفهوم والمادة اللفظ اما من جهة المفهوم فقد تقدم

حرف السلب جزء من
لفظ لان يكون صح

وهو ان الحكم

والثانية معدولة المحمول كقولنا الجماد لا عالم والثالثة معدولة الطرفين كقولنا
لا عالم بان يوحذ الموضوع من المثال الاول والمحمول من الثاني ولهذا
ترك هذا المثال ووجه تسميتها معدولة انها مشتملة على ما عدل به عن موضوعه و
الاصل لان حرف السلب في الاصل وضع السلب لحكم ودفعه فاذا جعل جزء حرف مع غيره اعني الشيء الذي جعل جزء
السلب فهو موضوعا او محمولا بمنزلة شيء واحد يثبت له شيء كما في الموجبة المعدولة
الموضوع او يثبت هو لشيء كذا في الموجبة المعدولة المحمول او يسلب عن شيء
كما في السالبة المعدولة الموضوع او يسلب هو عن شيء كما في السالبة المعدولة
المحمول فقد عدل به اعني بحرف السلب عن موضوعه الاصلي اولان الاصل في التعبير
عن الاطراف هو الامور الثبوتية لان الوجود هو السابق والسلب مضاف اليه
ففي التعبير عن طرفي القضية بالسلب عدول عن الاصل والاولى وان لم يجعل
حرف السلب جزءا من الموضوع او من المحمول او من كليهما سميت الموجبة محصلة
لعدم اعتبار العدم فيهما والسالبة لبسيطة لانها لا اشتمال لها على حرف السلب
واحد بسيط بالنسبة الى السالبة المعدولة المشتملة على حرف السلب اكثر من
واحد وقد يطلق المحصل على ما ليس بمعدولة موجبة كانت او سالبة لتحصل
طرفيها في مجرد الاشتمال على حرف السلب لا يقتضي كون القضية سالبة بل العبرة بالنسبة
فان كانت ثبوتة فالقضية موجبة وان كان سالبة فسالبة سواء كان الاطراف

لو وجد كان ب وتاره بمعنى بعض ما صدق عليه ج في الخارج فهو ب في الخا
ويوخذ الشيء من ج ب تارة بمعنى الشيء مما لو وجد وكان ج من الممكنات
فهو بحيث لو وجد كان ب وتاره بمعنى لاشيء هما صدق ج عليه في الخارج ب
وكذا الجزئيه قولكم في السالبه ايضا ليس الا على موجود محقق او مقدر
كما في الموجبه الان صدقها لا يتوقف على وجوده بخلاف الموجبه مثلا اذا قلنا
كل ج محققا او مقدرا فهو يفتقر الى ثبوت ج محققا او مقدرا او صدق ب
عليه فاذا رفعنا ذلك ووقفنا كل ج ب فليس معناه الا سلب ب عن ج محققا
او مقدرا الا ان ذلك يكون تارة بانتفاء ج محققا او مقدرا وتارة بثبوته
مع عدم ثبوت ب له وكذا لا شيء من ج ب وهذا معنى اقتضاء الايجاب وجود
الموضوع بخلاف السلب ومعنى كون موضوع السالبه اعم وان السالبه يقتضي
وجود الموضوع حال الحكم لا حال ابتداء الحكم وبهذا اندفع ما قيل انه لا
تناقض بين الموجبه الكليه والسالبه الجزئيه لجواز ان اجتماعهما على الصدق
بان يكون المحمول ثابتا لجميع الافراد الممكنه المحققه والمقدره ومسلوبا عن
بعض الافراد الذي هو معدوم تحققا وتقديرا البحث الثاني
ان كان حرف السلب جزءا من الموضوع فقط او من المحمول فقط او منهما جميعا
سميت القضيه معدولة الاولى معدولة الموضوع كقولنا في جماد ص

الثانيه

واحدا مطبقا على الجميع وهو ان معنى كل ج ب كل ما لو وجد في الذهن او في الخا
رج محققا او مقدرا او فرضه العقل ج بالعقل فهو ب والفرق بين الاعتبارين
ط الحكم في الحقيقية على الافراد المحققة والمقدرة وفي الخارجية على المحققة فقط
ويجوز ان يكون الافراد المقدرة بحيث لا يمكن مثلا اذا لم يوجد في الخارج مربع صدق
قولنا كل مربع شكل حقيقة لان كلما لو وجد وكان مربعا فهو بحيث لو وجد
كان شكلا ولا يصدق قولنا خارجية لان التقدير انه ليس في الخارج شيء
يصدق عليه المربع اصلا وادام حصر الاشكال في الخارج فلا مربع صدق وكل شكل
مربع خارجية ولا يصدق حقيقة وهو ظاهر ويصدقان في مثل كل انسان حيوان
فبين الموجبتين الكليتين عموم من وجه واما الجزئيتان فالحقيقية اعم من الخا
رجية مطلقا لان الحكم على بعض الافراد الخارجية حكم على بعض الافراد الحقيقة من غير عكس
لجواز ان لا يوجد فرد خارج او لا يثبت له المحمول واما السالبتان الكليتان فا
لخارجية اعم لان نقيض الاخص اعم او بين السالبتين الجزئيتين مباينة جزئية كما
هو حكم نقيض العموم من وجه والنسبة بين المختلفات ايضا لا يخفى على المتامل وعلى
ما ذكرنا من تحقق الموجبة الكلية واعتبارها نادرة بحسب الحقيقة ونادرة بحسب
الخارج قياس باقي المحصورات اعني الموجبة الجزئية والسالبتين حتى يوخذ
بعض ج ب تارة بمعنى بعض ما لو وجد وكان ج من الافراد الممكنة فهو بحيث

الضرورة فالجهل ولم يصدق الممكنة الخاصة اصلا ويمكن الجواب بان مرادهم ان
كل ما هو ملزوم لصدق ج عليه فهو ملزوم لصدق ب عليه فهو ملزوم لصدق ا
سواء كان الصدق بالضرورة او بالدوام او بغير ذلك وج لا يرد عليه شيء من
الاشكالات وناقض بحسب الحاجب بمعنى ان كان ما هو ج في الحاجب اعني الحاجب
عن المشاء وقت الادراك سواء كان اتصافه ج حال الحكم او قبله او بعده حتى
يصدق كل نائم مستيقظ وان لم يكن اتصافه وبالنائم حال ثبوت اليقظة والمراد
بالحكم ههنا ثبوت المحمول للموضوع او انتفاؤه عنه لحكم العقل بذلك لان هذا
الكلام انما هو لدفع توهم من ظن ان الذات يجب اتصافه بوصف الموضوع
حال اتصافه بالمحمول وهو الذي يسميه القوم حال اعتبار الحكم والا ففي حال الحكم
العقل لا يجب وجود الموضوع في الحاجب فضلا عن اتصافه بالعنوان لصدق
قولنا زيد موجود امس او غدا وانما قال تعتبر تارة كذا وتارة كذا ولم يقل اما
حقيقية واما خارجية لانه ههنا قضايا خارجية عن القسمين غير معتبرة في العلوم
الحكمية وهي التي موضوعاتها ممتنعة او معدومة ولم يعتبر وجود بها لا سيما
التي اخذت محمولاتها منافية للوجود كالحكم بالامتناع والعدم ويسمى ذهنيات
كقولنا شريك الباري ممتنع ان كل ما فرضه العقل شريك الباري فهو ممتنع
في الحاجب اي يصدق وعليه فالمراد من انه ممتنع في الحاجب والشيخ اعتبر الافضية مفهوما

فهو ب في الحاجب ح

صدق الكليه ايجابا باعتبار فرض فرد مقيد بنقيض المحمول وسلبا باعتبار فرض فرد
مقيد بغير المحمول مثلا اذا قلت كل ج فالمجسم الذى ليس ب وان كان ممتنعا فهو
بحيث لا يصح عمل الياء عليه ايجابا فلا يصدق الكليه واذا قلنا لا شئ من ج ب فليس
فالمجسم الذى هو ب وان كان ممتنعا فهو بحيث لا يصح سلب الشئ عنه فلا يصدق
الكليه لكن بعد التقييد بالامكان لا يرد ذلك مجوابان يكون ذلك من الافراد
الممتنعه والقائل ان يقول بعد ما اريد بج بعد ما امكن ان يصدق عليه ج فى
نفس الامر وفرضه العقل كذلك لا حاجة الى هذا القيد وايضا لا نم امتناع صدق
المحمول على الفرد المقيد بنقيضه ولا امتناع سلبه عن المقيد بعينه وانما يلزم لو لم
يكن ذلك التقدير محالا نم قولهم لو صدق كان كذا يحتمل الاتصال اللزومى والاتفاقى
واورد عليه انه لا ينبغى الفرق بين المطلقه والدائمه والدائمه لا تصدق دائمة اصلا
لانه حكم على ذات لموضوع بانه ج وب ما دام موجودا وهو معنى الدوام ولا
يخفى انه انما يرد اذا اخذ الاتصال كليا والمصنف قد فسر الاتصال باللزومى اقتداء
صاحب الكشف حيث قال ان كل ما هو ملزوم ج فهو ملزوم ب فصار الفساد اكثر
لانه لزم انحصار القضايا فى الاخص من الضروريه وهى الضروريه التى يكون وصف
الموضوع ايضا ضروريا للذات اذ لا معنى للضروره الا اللزوم اى امتناع الانفكاك
وان اريد باللزوم اعم من الجزئى والكلى لم يبق فرق بين المطلقه والمنتشره لثبوت

واتصاف الذات بمفهوم المحمول يكون بجهات مختلفة عامة يجمعها ولكن بحسب
ان يكون صدقه على الذات صدق الكلي الكلي على الجزئيات كانه المفهوم
بحسب العرف فالتصديق مثل قولنا بعض النوع انسان وهذا على تقدير صحته
يبطل الشبهة التي اوردت على اخراج المسمى عن الموضوع من انه يبطل ثلث قواعد
الاولى انعكاس الموجبة الجزئية الثاني العكاسا انعكاس السالبة الكلية كنفسها
الثالث انتاج الموجبة الجزئية مع السالبة الكلية في الشكل الاول لانه يصدق
بعض النوع انسان ولا يصدق بعض الانسان نوع ولا شيء من افراد الانسان
بنوع وايضا يصدق لا شيء من الانسان بنوع كما ذكر ولا يصدق لا شيء من
النوع بانسان وايضا يصدق بعض النوع انسان ولا شيء من الانسان
بنوع مع كذب النتيجة ثم قولنا كل ج ب بعد تحقق ما ذكرنا يعتبر ارادة الحقيقة
ومعناه كل ما لو وجد وكان ج من الافراد الممكنة فهو بحيث لو وجد كان ب
فان لم يكن للموضوع وجود محقق في نفس الامر فالحكم على الافراد المقدرة
الوجود ان كان فالحكم لا يقتضي على الموجودات المحققة بل يعم المقدرات ايضا
وليست هذه شرطية عامة ما توهم بل حملية وقع الشرط جزء لكل من طرفيها
اي كل ما له الحيثية الاولى فله الحيثية الثانية وما وقع في بعض النسخ كل ما لو وجد
وكان ج بالواو العاطفة فهو سهو وقيد الافراد بالممكنة لئلا يلزم امتناع

صدق الكلية

يكون خارجا عن ذلك واما اتصاف الذات بالعنوان فما اعرفه كالج
مثلا ما يكون صدق ج عليه في نفس الامر لا بمجرد الفرض حتى لا يدخل البحر في
كل انسان مثلا الا ان الغاراني اكتفى بهذا الامكان وحيث وجد الشيخ مخالفا
للعرف زاد فيه قيدا اخر وهو ان يكون اتصاف ب ج بالفعل لكن بحسب الخارج
بل بان يفرضه العقل متصفا به بالفعل على ما صرح به الشيخ في الفرق بين المذهبين
انما هو بمجرد الاعتبار مثلا اذا قلنا كل ابيض كذا دخل فيه الزنجي مطلقا عند الفا
رابي
وبشرطان يفرضه العقل ابيض بالفعل عند الشيخ ومما يدل انه يرد على الغاراني
كذب كل انسان حيوان بالضروره لان النطفه مما يمكن ان يكون انسانا وليس
بحيوان بالضروره فليس شئ لان مراده بالامكان ما يقابل الامتناع والانسان
لا يمكن صدقه على النطفه اصلا والمعترض انما فهم الامكان بمعنى القوة المقابله
للفعل واما المحمول ففي بب مفهوم مكلا ذاته لان ذاته اما مغاير للذات على
الموضوع فيمتنع الحمل لضروره امتناع صدق هذا الذات على ذلك واما
متحد به فيلزم ان لا يصدق ممكنه خاصه اصلا بل لا يكون للقضيه فايده الا
مثل
ما يفهم من اجزاء الالفاظ المترادفه بعضها على بعض وفيه نظر واما مغاير والمفهوم
مبين
ولا يقتضي امتناع الحمل اذ لا امتناع في صدق الامور المتغايره بحسب المفهوم
على ذات واحده كما يصدق على زيد انه انسان وكاتب وضاحك الى غير ذلك

تمام حقيقته كقولنا كل انسان حيوان او داخل فيه كقولنا كل ناطق
حيوان او خارج عنه كقولنا كل ضاحك حيوان والا لم ينطبق القضيه على
جميع لموادوم يظهر الانتاج فاكثر القضايا فاذا تج يسمى ذات الموضوع و
مفهوم ج صفته وعنوانه فهناك ذات الموضوع وعقد الوضع اى اضافة با
بالعنوان والمحمول وعقد الحمل اى اضافة بالمحمول اما ذات الموضوع فمعنى
ج مثلا ما صدق عليه ج من الجزئيات الشخصيه ان كان ج نوعا او فصلا
او خاصة فالجزئيات الشخصيه والنوعيه ان كان ج جنسا او فصل جنس او عرضا
عاما لان هذا هو المفهوم بحسب العرف واللغة فخرج مسمى ج اى مفهومه
لمطابقي لانه لا يصدق عليه لعدم التغاير ولو لو سلم فليس من الجزئيات المذ
كوره وخرج ايضا المساوى ج والاعم منه حتى اذا قلنا كل انسان حيوان لم يدخل
فيه مفهوم الناطق اذ ليس هو الحيوان وانما الحيوان هو ما صدق عليه الناطق
وحينئذ ورد ايا بالجزئيات جزئيات ذات ج خرج جزئيات مفهومه اعنى
حصصه العارضه للافراد حتى لا يدخل فى كل ضاحك مفهوم الضاحك العارض
لزيد والضاحك العارض لعمرو والى غير ذلك مما هو من جزئيات العارض دون
المعروض اعنى الانسان وهذا انما هو ما فى القضيه المستعمله فى العلوم الحقيقيه
مثل قولنا كل نوع كذا وكل كلى كذا مما يكون الموضوع بحيث لا يصدق على اشخاص

يكون

بل من جهة انها تشارك الكلية فان الحكم فيها على الافراد وان لم يصح عن
ضعف فعدل المتاخرون الى تقسيم القسمة وقالوا ان كان الموضوع جزئيا
فشخصية وان كان كليا فان بين فيها كمية الافراد فمحصورة والا فان لم يصلح
كان يصدق كلية وجزئية بان يكون الحكم على ما صدق عليه مفهوم الموضوع
من الافراد بل على نفس الطبيعة اما مطلقة كقولنا الانسان مقول والحيوان
مقوم واما مقيدة بالعموم كقولنا الحيوان من حيث انه عام جنسي والانسان
من حيث انه عام نوعي الى غير ذلك سميت القضية طبيعية وان صلحت لذلك بان
يكون الحكم على الافراد سميت مهملة لاهمال بيان كمية الافراد مع احتمالها
لذلك والمراد انه يصلح لذلك من غير نظر الى خصوصية المادة بل من حيث
ان الحكم على ما صدق عليه من الافراد حتى ان قولنا الحيوان انسان مهملة
وان لم يصلح لان يصدق كلية في نفس الامر والمهملة في قوة الجزئية بمعنى تلازمها

قوله في التصديق وهو ظ البحث الثاني وضع البحث لتحقيق المحصورات
او اهملة لان مجرد تقسيمها الى الحقيقية والخارجية وتفسيرها ليس تحقيقا
لها بل لابد اولا من تلخيص معنى كل ح ب ثم تقسيمه ثم قياس الباقي عليه فنقول
اذا قلنا كل ج ب لمعناه ان كل واحد واحد من ج لا الكل المجموع ولا نعني بج
ما هو حقيقة ج او ما هو موصوف بج بل ما صدق عليه ج سواء كان ج تمام

كما في قولنا ليس بعض الانسان بحجر لوقوعه ما في سياق النفي بخلاف بعض ليس
فانه ليس في سياق النفي وبعض ليس يذكر للايجاب العدولي كما في قولنا بعض
الحيوان هو ليس بانسان بتقديم الرابط على حرف السلب بخلاف ليس بعض فان
حرف السلب مقدم قطعا فيكون سالبا قطعا اذ لا يصلح مثله للموضوع
المعدول حتى لا يكون المحمول مسلوبا عن الموضوع المعدول وان لم
يبين القدماء وثلثوا قسمة القضية وقالوا موضوع المحلية ان كان جزئيا
فشخصية وان كان كليا فان بين الكمية محصورة والا فمهملة فاورد عليهم
ان مثل قولنا الانسان نوع والحيوان جنس ويحذ لك انما جعل الموضوع
نفس الطبيعة اعني الماهية لا بشرط شئ خارج عن القسمة واجيب بوجوه
الاول انها داخلة في الشخصية لان نفس الماهية من حيث انها صورة
حاصلة في عقل جزئي شخصي وورد بان الحكم في هذا ليس من حيث انها صورة
شخصية وجميع المحصورات ايضا هذا الاعتبار موضوعها شخصي الثاني انها
داخلة في المهملة من جهة انه حكم على كلي اهمل بيان كميته وورد بانهم جعلوا
المهملة في قوة الجزئية وهذا لا يصدق جزئية اذ ليس بعض ما افراد
الانسان نوعا الثالث ان المراد تقسيم القضية المعتبرة في العلوم ومثل
هذه القضايا خارجة عن ذلك والمخصوص انما وقع البحث عنها لا بالذات

بل من جهة

في الاثبات ولفظ اثنان وثلثة ونحو ذلك مما يفهم منه الكلية او البعضية
وفرقوا بين ليس كل وليس بعض وبعض ليس بان ليس كل مفهومه المطابقي
الصريح رفع الايجاب الكلي لان كل حيوان انسان ايجاب كلي وليس في ضمنه ويلزمه
السلب الجزئي يعني النفي عن البعض سواء كان مع الثبوت للبعض او بدونه
لان الحكم اذا لم يثبت لكل فرد فذلك اما بان لا يثبت لفرد اصلا او يثبت
لفرد وينفي عن فرد وعلى التقديرين يتحقق السلب عن البعض وهو السلب
الجزئي وليس بعض وبعض ليس مفهومها المطابقي هو السلب الجزئي لان معناها
سلب المحمول عن بعض افراد الموضوع ويلزمها رفع الايجاب الكلي لانه اذا انتفى
عن البعض لم يكن ثابتا لكل فرد بالضرورة ولقائل ان يقول كما ان ليس كل صريح
في رفع الايجاب الكلي فكذلك ليس بعض صريح في رفع الايجاب الجزئي والسلب
الجزئي لازم في الصورتين والتحقيق انهما ان اعتبرا بالقياس الى القضية التي
بعدهما فالاول رفع الايجاب الكلي والثاني رفع الايجاب الجزئي وان اعتبرا
بالقياس الى المحمول فالاول سلب كلي بمعنى ان المحمول مسلوب عن كل
فرد والثاني سلب جزئي فلما كان الاول اي ليس كل على تقدير جزئيا وعلى
تقدير كليا جعل للجزئي اخذا بالمتيقن المقطوع به وتركا للمحتمل المشكوك
والفرق بين ليس بعض وبعض ليس ان ليس بعض قد يستعمل للسلب الكلي

في الذكر يكون شخصا فهذا كاتب وانا قايم ليس كذلك لما مر من ان اسم الاشارة
والمضمرات موضوعة لمعان كلية وان اريد ان ما صدق عليه الموضوع من
الذوات يكون شخصا مثل كل انسان حيوان كذلك لان كل فرد فهو شخص
فلما اراد ان يكون الموضوع بحيث يفهم منه بقرينة شخص معين لا يحتمل الاشتراك
كما يفهم من قولنا انا قايم وهذا كاتب مشار به الى معين محسوس يحمل ال
كل انسان حيوان وان كان الموضوع كليا فاما ان يبين كميه افراد ما عليه
الحكم اى يبين ان الحكم ان كان على جميع افراد الموضوع او بعضها بلفظ يدل
على ذلك ويسمى سورا ماخوذا من سور البلد المحيط به او لا يبين فان بين سميت
القضيه محصورة لحصر افراد الموضوع فيها بانها الكل او البعض ومسوره لاشتمالها
على السور والمحصوره اربعة اقسام لانه اما ان يبين فيها ان الحكم على جميع الافراد
وهى الكلية او على بعضها وهى الجزئية وكل واحد منهما اما موجبة او سالبة
وسور الموجبة الكلية لفظ الكل الدال على المجموع وسور السالبة الكلية
لا شيء ولا واحد وسور الموجبة الجزئية بعض وواحد وسور السالبة الجزئية
ليس كل وليس بعض وليس بعض ليس وهذا على سبيل التمثيل او اعتبار الاكثر لا
على سبيل التعيين فان كل ما يفهم منه بحسب لغة من اللغات ان الحكم على
الكل او على البعض فهو سور وكلام الاصحاب في النكرة في سياق النفي والتعيين

في الاثبات

مشار به

واعلم ان ظ كلام المنطق لا يشمل على القضية التي محمولها فعل وهي التي يسميها
النحاة جملة فعلية كقولنا قام زيد اللهم الا ان يجعل في تاويل زيد شخص له
القيام وهذه النسبة النسبة التي اشتملت عليها المحلية ان كان
بها يصح ان يقال الموضوع محمول وهي النسبة الايقاعية المفهومة من قولنا هست
فالقضية موجبة وان كان نسبة بها يصح ان يقال الموضوع ليس بمحمول وهي النسبة
الانتزاعية المفهومة من قولنا نيست فالقضية سالبة والنسبة التي يفهم من قولنا
الانسان حجر هي التي بها يصح ان يقال الموضوع محمول من حيث يصح وان لم يصح
ههنا لخصوصية المادة والتي في قولنا الانسان ليس بحيوان هي التي لها
يصح ان يقال الموضوع ليس بمحمول وان لم يصح ههنا فهو غاية اتضاح وبه
يندفع اعتراض السادح على تعريف الموجبة والسالبة بانه لا يشمل الكاذب
وموضوع المحلية لما كان تقسيم المحلية باعتبار النسبة فقد مر انه يرجع
الاقاويل ومناط الاكتساب والبداهة وهو الصادق والكاذب والموجب والسالبة
وهذا تقسيم لها باعتبار الموضوع ويلحظ في اقسامه الاقسام حال ما وقع التقسيم
باعتباره فموضوع المحلية اما ان يكون جزئيا حقيقيا او كليا فان كان جزئيا حقيقيا
سميت القضية شخصية ومخصوصة لكون موضوعها شخصا معينا مخصوصا لا يحتمل
الاشتراك كقولنا زيد عالم وهذا كاتب وانا قائم فان قيل ان اريد ان مدلول الموضوع

لفظا يقوم مقام ذلك نحلا وربطا زمانيا فان الكلمة الوجودية مثل كان و يكون و
ويستكون يدل على ذلك التمسوا في لغة العرب لفظا ينقلونها الى الدلالة ويجعلونها
است واسنين في اليونانية فاختار بعضهم لفظ هو لانها قد يستعمل كتابة كما
في قولنا هو يفعل وقد يستعمل في بعض الامكنة الذي يستعمل فيها الفظ است
كما في قولنا هذا هو زيد وهذا هو السماء فان لفظ هو يفيد حدا عن ان يكون
قد استعمل هيهنا كناية فاستعملوا لعربيه مكان هست في الفارسية
وجعلوا المصدر منه الهوية كالانسانية من الانسان واختار بعضهم بدل هو لفظ
الموجود وجعلوا امكان الهوية الوجود مكان كان ويكون ويستكون ووجد
ويوجد وستوجد هذا كلامه فعلى هذا ان كان لفظ هو مذكورا كما في قولنا
زيد هو عالم يسمى القضية ثلاثية لكونها ذات ثلثة اجزاء ملفوظة وان كان محذوفا
لشعور الذهن بمعناها يسمى القضية ثنائية للاقتضاء على الجزئين والتفصيل
فيه بحسب القسمة العقلية ان استعمال الرابطتين معا والزمانية فقط او غير الزمانية
فقط واجب او جايز او ممتنع يعرف بالاستعراء وانما قالوا في بعض اللغات لعدم
العلم بجواز حذف الرابطة مطلقا لو ما بمفظ او حركة فانما يصح هو فيما
اذا لم يكن المحمول كلمة كقولنا زيد آمد وامده تفحصا فوجد تمام المحمول
كله فيما بمعنى من اللغات مستغنيا عن الرابطة على قصير الفهوم الا بنفسه على النسبة

والعلم

وعلى تقدير ان يكون فضوا انما يفيد الحصر والتاكيد والتحقيق ان ما بعده
خبر لا نعت ولا دلالة له على النسبة اصلا والذى يفهم من الربط فى لغة العرب هو
الحركات الاعرابيه بل حركة الرفع تحقيقا او تقديرا لا غير لانا اذا قلنا زيد عالم
وعلى سبيل التعداد بلا حركة الاعرابيه لم يفهم منه الربط والاسناد واذا قلنا زيد
عالم بالرفع فهم ذلك منه فالرابطة من الحركة الاعرابيه لا غير وهذا فى غاية الوضوح
ولا ادرى كيف خفى هذا على القوم فعلى ما ذكرنا ان كان الموضوع والمحمول مفردين
فالقضيه ثنائيه وان كانا معربين فثلاثيه تامة وان كان احدهما معربا فقط
فثلاثيه ناقصة وبالجمله كون لفظ هو غير موضوع فى لغة العرب للربط مما لا ينبغى
ان يخفى على احد من المحصلين فضلا عن الحكماء المحققين وقد ما كنت متاملا
فى حل هذا الاشكال عن حقيقة الحال فى هذا المقام حتى وجدت فى كتاب
الالفاظ والحروف للفيلسوف المحقق ابى نصر الفارابى ما يدل على ان ليس مرادهم
ان لفظ هو موضوع فى لغة العرب للربط بل انها مستعملة عندهم لذلك بل المراد
ان الفلاسفة نقلوها الى ذلك قال لما انتقلت الفلسفة الى العرب واحتاجت الفلاسفة
الذى يتكلمون بالعربيه ويجعلون عبارتهم فى المعانى فى الفلسفة والنطق بلسان
العرب للفظ تقسيم مقام است فى الفارسيه واستين فى ليونانيه وهى التى يدل
على ربط المحمول للاسم بالموضوع ربطا غير زمانى وهو المجرد فى العربيه فى اول وضعها

اعنى الاسناد اليه لانه كما ان المحمول متصف بنسبته الى الموضوع صفة الموضوع
كذلك الموضوع بنسبته المحمول اليه فاذا جعلنا الموضوع داخلا فى الصفة
فهى صفة الموضوع والا فهى صفة المحمول وهذا كما ان حصول صورة الشئ
فى العقل صفة العقل على ما سبق فتذكر والفظ الدال
اللفظ الدال على النسبة الحكمية يسمى رابطة لربطها المحمول بالموضوع وزعموا
انها اداة لدلالتها على معنى غير مستقل اعنى النسبة الموقوفة على المنتسبين
لكنها قد يكون فى قالب الاسم كهو فى قولنا زيد هو عالم ويسمى غير ضمانية و
قد يكون فى قالب الكلمة كما فى قولنا كان زيد عالما ويسمى ضمانية وفيه
نظر من وجوه الاول انه لو كان توقف مفهوم اللفظ على شئ موجبا لكون
اللفظ اداة لكان جميع الاسماء الدالة على النسب والاضافات ادوات
والثانى انه لو كان لفظ كان رابطة لانعكس قولنا كل شيخ كان شابا
الى قولنا بعض الشباب كان شيخا على ما هو يقتضى العكس ولما كان عكس هذه
القضية قولنا بعض الكائن شابا شيخ علمنا ان لفظ كان داخل فى المحمول الدال
على تعيين الزمان الثالث ان لفظ هو فى قولنا زيد هو عالم ضمير عائد الى
زيد عبارة عنه وهو عند اهل العربية مبتدأ ولا دلالة له على النسبة اصلا
وان اريد بما يسمونه ضمير الفصل والعماد وهو كما يكون فى مثل زيد عالم وعمرو

فقير ان

محكوما عليه ومسندا اليه والطرف الذى حكم بوصفة المحمول اعنى كونه محكوما
ومسندا به فكل من ذات المحمول والموضوع متقدم على الحكم لكن وصفاهما
متاخران والحكم لكونه جزء الاخير مقارن للقضية بالزمان ومتقدم عليها بالذات
فظهر ان النسبة التى هى جزء القضية ليست هى موضوعية الموضوع ولا محمولية
المحمول بالمعنى المتعارف ومن زعم ان الموضوعية مثلا فى قولنا كاتب زيد ليست
الا نسبة زيد الى الكتابة اى كونه بحيث ينسب اليه وهو يعنى النسبة الايجابية المتقدمة
فى الذهن على وضع القضية الداخلة فيها فقد اراد بالموضوعية غير ما هو مفهومها
الظاهر وتحقيقه ان النسبة بين الطرفين امر واحد قائم بالمجموع يقال لها باعتبار
المحمول الاسناد اى كونه مسندا او باعتبار الموضوع الاسناد اليه اى كونه مسندا
اليه فيتحقق التغاير بين الاسناد والاسناد اليه بان الاولى عبارة عن النسبة
من حيث تعقلها بالمحمول والثانى من حيث تعقلها بالموضوع فقال الامام رحمه الله
فى الملخص ان النسبة التى هى جزء القضية هى موضوعية الموضوع لا ينافض قوله
فى شرح الاشارات ان الرابطة تغير نسبة المحمول الى الموضوع ولذلك كانت جهة
القضية كيفية تلك النسبة كما توهم جمع المتاخرين نظرا الى ظاهر ان نسبة المحمول
صفة المحمول او المحمولية اعنى الاسناد وذلك لان نسبة المحمول الى الموضوع
صفة للموضوع اعنى كونه منسوبا اليه المحمول اعنى الاسناد اليه لا كما ان المحمول

وهي مانعة الخلو وكل منهما موجبة ان كان الحكم فيها بالتنافي وسالبة ان كان
بنفي التنافي وجميع في منقولات عرفية الا ان المناسبة في الموجبات ظاهرة فيها
من معنى الجمع والاتصال والانفصال ومنع الجمع ومنع الخلو وفي السوالب بناء على
التشبيه بالموجبات في الاطراف الفصل الاول قدم المحليه لكونها
من الشروط بمنزلة المفرد من المركب وهي انما يتحقق بثلثة اجزاء محكوم عليه ويسمى
موضوعا لانه وضع للحكم عليه بشيء والمحكوم به ويسمى محمولا لانه حمل على الموضوع
ونسبة بينهما بها يربط المحمول بالموضوع وهي الحكم بثبوته له او بنفيه عنه فانا اذا تعقلنا
زيدا والكاتب والنسبة المفهوم كونه كاتبا او غير كاتب لم تحصل القضية كما هو
حال المتشاكين والمتوهمين فانهم يعقلون الطرفين والنسبة بينهما من غير حكم حتى
اذا زال الشك واعتقد الذهن ان النسبة واقعة او ليست بواقعة اعني ان المحمول
ثابت للموضوع او ليس بثابت له حصلت القضية ولهذا قال الشيخ ليس مجموع معاني
القضية معنى الموضوع والمحمول بل يحتاج الى ان يعتقد الذهن مع تلك النسبة بين
المعنيين بايجاب او سلب فالسلب قال الجزاء في التحقيق اربعة لكن لم يتعرض للنسبة
التي يرتبط المحمول بالموضوع اعني الحكم وادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة
ولهذا اقتصر في الالفاظ على ثلثة لان الرابطة الدالة على الحكم والنسبة على تلك النسبة
بالالتزام واذا حصل الحكم حصل الطرف الذي حكم عليه صفة الموضوعية اعني كونه

في القضيه ان كانا مفردين بالقوة او بالفعل محليه والا فشرطيه وكذا قولهم
ان انحلت القضيه بطرفيها الى قضيتين فشرطيه والا فمحليه واذا اريد بالقضيه
ما ليس بمفرده بالقوه ولا بالفعل وح لا يرد شيء من النقوض والاعتراض الشارح
بان الشرطيه تنحل الى مفردين بالقوه وسيرد عليك تحقيق الحال الشرطيه الى قضيتين
والشرطيه يجوز ان يكون وضع المقدم بالذات لبيان الاقسام الا
ووقع قسمة الشرطيه الى المتصله والمنفصله على سبيل الاستطراد وبالعرض
وظاهر كلامهم الاشارات ان المحليه والمتصله والمنفصله اقسام اوليه للقضيه لانه
قال ومنافاة التركيب اجزى ثلاثة فكانه اعتبر ان القضيه اما محليه او غير محليه وغير
المحليه اما متصله او منفصله كما يقال الحيوان اما ناطق او غير ناطق وغير الناطق
اما صاهل او غير صاهل فالصاهل الذي يمتنع ان يكون من الاقسام الاوليه للحيوان
لان غير الناطق ليس ماهيه محصله بل يكون تقسيم الحيوان اما الصاهل وغيره بواسطة
تقسيمي اليها فالشرطيه اما متصله وهي التي حكم فيها بصدق قضيه او صدقها على
تقدير صدق اخرى سواء تحقق صدق احدى القضيتين ام لا وسواء دل على
تقدير اللزوم ام لا فان كان الحكم بالصدق فموجبه وان كان باللاصدق فسالبه
اما منفصله وهي التي حكم فيها بالتنافي بين القضيتين او بنفيه في الصدق والكذب
جميعا وهي المنفصله الحقيقيه او في الصدق فقط وهي مانعة الجمع او في الكذب فقط

خل
هو

والاتصال وهو معنى لا نحتاج الى حذف الادوات الدالة على الحكم الذى به
يكون تلك القضيه قضيه فاذا قلنا زيد هو عالم او زيد هو ليس بعالم وحذفنا
هو الدال على الايجاب وليس هو الدال على السلب بقى زيد وعالم فهما مفردان
واذا قلنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود والعدد اما زوج او فرد
وحذفنا لفظ ان والفاء الدال على الاتصال ولفظ اما او والدال على الانفصال
بقى الشمس طالعة والنهار موجوده وهما قضيتان لا مفردان وكذا العدد
زوج والعدد فرد ويعنى بالمفرد بالقوة ما يمكن التعبير عنه بلفظ مفرد لكونه
جزء من تلك القضيه وعند افادة حكمها فدخل فى الجمله نحو قولنا زيد ابوه قائم
وقولنا زيد قايم قضيه وقولنا الحيوان الناطق ينتقل بنقل قدميه وقولنا
زيد عالم ليس زيد بمكرم وقولنا زيد عالم يضاده زيد ليس بعالم وقولنا لكن
الشمس طالعة يلزم النهار موجود وغير ذلك مما يصح فيه ان هذا ذاك والموضوع
محمولة انها يحتاج الى شيئين يمكن ان يعبر عنهما بلفظين مفردين حال كونهما
محكوما عليه ومحكوما به وهو احتراز الشرطيه فانه لا يصح فيها ان هذا ذاك
والتعبير عن طرفيها بالمقدم والتالى لا يصح عند افادة الحكم باللزوم والعناد
فهى لا يحتاج طرفيها الى شيئين يمكن التعبير عنهما بلفظين مفردين عند قصد
افادة الحكم الذى فى الشرطيه وهذا يطابق قول الشيخ ان المحكوم عليه والمحكوم
به فى القضيه ان كانا مفردين

من المحليه خاصه او الشرطيه او كلها جميعا والمراد بالاقسام الى الاوليه الاقسام
الى المحليه والشرطيه لاهذا **قوله** المقالة الثانية فى القضايا **اقول** دينها على
مقدمة لتعريف القضيه واقسامها الاوليه وثلثة فصول لان البحث اما
عن المحليه خاصه او الشرطيه خاصه او كلها جميعا والمراد بالاقسام الاوليه الاقسام
الحاصلة باعتبار القسمة الاولى المقضيه كما يقال القضيه اما محليه او شرطيه
بخلاف الضروريه وغيرها فان القضيه انما تنقسم اليها بعد انقسامها الى
المحلة او الشرطيه فان قلت هب ان الموجهات من اقسام المحليه خاصة ومثل
الدوميه والاتفاقيه والعادية من اقسام الشرطية خاصة لكن الموجبة والسالبة
والمحصورة وغيرها من الاقسام الاوليه لم تكن القضيه وليست فى المقدمة قلت ليس
كذلك فى التحقيق لان كلا من الايجاب والسلب والحصر والخصوص والاهمال
فى المحليه بمعنى بخصها وفى الشرطيه بمعنى بخصها فلا يكون من الاقسام
الاوليه فالقضيه قول يصح ان يقال لقائله انه صادق فيه او كاذب فيه والقول
يرادف المركب ويطلق على المعقول والمسموع فيعتبر فى القضيه المعقولة الاول
وفى الملفوظة الثانى والصادق كما يطلق على القول المطابق حكمه للواقع يطلق
على قايل هذا القول وهو المراد ههنا وهى اما محليه او شرطيه لانها ان
اخلت بطرفيها المحكوم عليه والمحكوم به الى مفردين بالفعل او بالقوة فمحلية

يتوقف على الكيفية بمرتبتين اى هناك توقف وترتيب واحد واما بمرتبتين كتعريف
الاثنين باول عدد ينقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين الغير
المتفاضلين ثم تعريف الشيئين بالاثنين فالمتساويان بما يتوقف على الاثنين
بمرتبتين احدهما بمرتبة توقف المتساويين على الشيئين والثانية بمرتبة الشيء
على الاثنين واما بمراتب كتعريف الاثنين بالزوج الاول والزوج الاول بالمنع
بالمتساويين والمتساويين بما ذكر فالزوج يتوقف على الاثنين بثلث مراتب لانه
موقف على المتساويين والمتساويان على الشيئين والشيئان على الاثنين قوله
الفاظ غريبة وحشية ظاهر كلامه انه يريد بالوحشية والغريبة معنى واحدا وهو
ما يكون غير ظاهر المعنى بالنسبة الى السامع واما قول الشيخ في الاشارات غير غريبة
ولا وحشية فاراد بالغريبة ما يكون متروك الاستعمال وهي في مقابلة المعتادة
وبالوحشية ما اشتمل على تركيب الطبع عنه وهي في مقابلة العذبة و
يجب ان يحترز عن الالفاظ المشتركة والمجازية عند عدم ظهور قرينة دالة
على تعيين المراد فان قيل المجاز لا يكون الا مع قرينة لكونها ماخوذة في تعريفه
قلنا هو لا يكون الا مع قرينة دالة على ان اللفظ لم يستعمل فيما وضع له وهي
غير القرينة الدالة على تعيين المراد

قوله المقالة الثانية اقول
على مقدمة لتعريف القضية واقسامها الاولية ثلثة فصول لان البحث اما

عن الحملية

شبيها بالمعرف وهو ليس بمعرف بخلل وقد يقع المعرف مشتملا على لفظ بقوة
الغرض على السامع بخفاء او تفسر طبع لكن معرفة يكون مستلزما لمعرفة
المحدود فالاغلاظ المعنوية يخرج المعرف عن كونه معرفا بخلاف اللفظية فانها
انما يخرج عن الاستحسان فقط وما في الكتاب ظ والتعريف الدوري اردى من
التعريف بالمساوي لانه يمكن ان يصير اعرف في بعض الصور بخلاف نفس الشيء
والدور الخفي اعني بمرتبتين فصاعدا اردى من الدور الظاهر اعني بمرتبة
لاشتماله على الاول مع الزيادة لكن الدور الظ اشنع نظرا الى الظاهر وقوله
في تعريف بالمساوي كتعريف المتحرك بما ليس بساكن والزوج بما ليس بفرد
يعني بالنسبة الى من يكون الحركة والسكون عنده متساويين في المعرفة و
الجهالة وكذا الزوج والفرد وهذا انكار الحركة والسكون متضادين و كذا
الزوجية والفردية كما هو بحسب المشهور واما اذا كان بينهما تقابل العدم
والملكة بان يكون السكون عدم الحركة عما من شانه والفردية عدم الزوجية عما من شانه
الزوجية كما هو بحسب التحقيق فالتعريف الدوري بمرتبة وقوله وعن تعريف
الشيء بما هو يتوقف عليه اي بامر يتوقف على ذلك الشيء توقفا اما بمرتبة
بان يكون الحد متوقفا على المحدود بلا واسطة كتعريف الكيفية بما يقع
المشابهة والمشابهة ثم تعريف المشابهة بالاتفاق في الكيفية فالمشابهة

يقيد الاطلاع على الثاني فان قيل ان كل جزء فهو مغاير للماهية ومقدم
عليها لكن ظاهر ان مجموع الاجزاء ليس غيرها ومتقدما عليها فان كان الحد التام
تعريفا بجميع الاجزاء كيف يتحقق التغاير والنسبة والمتقدم اجيب بان جميع
الاجزاء مفصلة هي الحد وجميع الاجزاء من حيث هو واحد مجموعي هو المحدود
والاول غير الثاني لانا اذا فرضنا ان جميع الاجزاء عشرة تسعة منها اجزاء
مادية والاخر هو الصوري وهو الوحدة المجموعية فاذا اخذناها مفصلة
فالوحدة المجموعية لم تجعل الماهية واحدة بل كثيرة بان جعلت التسعة عشرة
لكن المحدودة وهو الواحد المجموعي الذي جعله الوحدة المجموعية واحدا
فهو بهذا الاعتبار غير ذلك وتصوره موجب لتصور ذلك ومقدم عليه وقد
يجاب بان معرفة المحدود تصور متعلق بجميع الاجزاء ومعرفة الحد تصورات
متعلقة بالاجزاء فجميع تصورات الاجزاء سبب لتصور مجموع الاجزاء ومقدم
عليه ففي الحد تفصيل وفي المحدود اجمال وفيه نظر لانه لا يفيد التغاير بين
المحدود والحد اعني الماهية وجميع اجزائها بل بين تصور الماهية التي هي المحدود
فلا بد من بيان ان المحدود هو الاجزاء من حيث يتعلق بها تصور واحد والحد
هو الاجزاء من حيث يتعلق بها تصورات ليتحقق التفصيل والاجمال في الحد
والمحدود قوله ويجب اقول قد يقع في معرض الايصال الى التصور فما يكون

لشيها

والناقص كما مر اما ان يكون بمجرد الذاتيات اولا فالاول ان كان بالجنس و
الفصل القريبين مع تقدم الجنس على الفصل يسمى حدا تاما اما الحد فلكونه
مانعا عن خروج فرد من افراد الماهية دخول غيرها واما التام فلاشتماله على جميع
الذاتيات وان كان بغيرهما يسمى حدا ناقصا لخلوه عن بعض الذاتيات كالتعريف
بالفصل وحده او به وبالجنس البعيد وكلما كان الجنس ابعد كان التعريف
في النقصان ادخل والثاني ان كان بالجنس القريب والخاصة يسمى رسما تاما
لكونه تعريفا بالخاصة التي هي من اثار الشيء ولوازمه من مسمى بهذا الحد التام
من جهة انه وضع الجنس القريب اولا ثم قيد بما يختص بالماهية وان كان بالخاصة
وحدها او بها وبالجنس البعيد يسمى هما ناقصا فالخاصة في الرسم كالفصل في
الحد فان كان مع الجنس القريب فتام فان كان مع البعيد فناقص ولم يعتبر
والعرض العام مع الفصل او الخاصة لانه لا يفيد الامتياز والاطلاع على الذاتي
وكذا الخاصة لانها لا يفيد الاطلاع على الذاتي والامتياز حاصل بالفصل وفيه
نظر لانا لا نسلم ان كل قيد فهو اما للتمييز او للاطلاع على الذاتي بل ربما يفيد
اجتماع العوارض زيادة ايضاح للماهية وسهولة اطلاع على الحقيقة كما صرح
به الشيخ في الاشارات وكثيرا ما يصنعون العوارض العامة مواضع الاجناس
وايضا الفصل البعيد مع الفصل القريب او مع الخاصة خارج عما ذكر مع انه

الخاص واما الرابع فلانه حظ امه يجوز ان يكون بمساو مع مباين
اخر خصوصية بحيث يفيد تعقله والاول ذلك الى الاصطلاحي عن المعرف
احر ياكان او رسميا يجب ان يكون مساويا للماهيه المعرفه بمعنى ان كل ما
صدق عليه المعرف صدق عليه الماهيه وهو معنى الاطراد اذا وجد المعرف وجدت
الماهيه فيلزم ان يكون مانعا عن دخول غير افراد الماهيه فيه وكل ما صدق
عليه الماهيه صدق عليه المعرف فيكون منعكسا بمعنى انه اذا انتفى المعرف انتفت
الماهيه ويلزم ان يكون جامعا بجميع افراد الماهيه وهنا نظر وهو ان المنطق
جميع طرق اكتساب التصور والتصديق وكما ان من التصديق برهانيا
وغيرها فالموصل الى التصديق شامل لطرفها فكذلك من التصور حقيقي و
وغيرها عن جميع ما عداه واعم من ذلك فالموصل الى التصور اعني القول الشارح
لابد ان يشمل طرق الاكتساب الى جميع انواع التصور وحيث خصصوه بالاول
فلابد من ان يضعوا في ابواب المنطق ما يوصل الى الثالث ثم التشيخ وكثير
من المحققين صرحوا بان الرسوم الناقصه يجوز ان يكون اعم من الماهيه
وليست مشحونة بالتعريفات الاسميه الاعم ولنقتصر على شرح ما في الكتاب
فان بحث التعريف باقسامه واحكامه مما يطول ذكره وقد اخل به المتاخرون

قوله وسمي حدا تاما اقول قسموا المعرف الى الحد والرسم وكلا منهما الى التا

والناقص

ان الكلي المذكور بحسب الاضافة اعني كونه جنسا للجنس اخص من مطلق
الجنس وبحسب مفهومه اعم منه ولا منافاة ثم المعرف لا يجوز ان يكون نفس الماهية
المعرفة لان المعرف يجب ان يكون معلوما قبل الماهية المعرفة لان تصوره سبب
لتصورها والشيء لا يعلم قبل نفسه وبعد التغاير لا يجوز ان يكون المعرف اعم
منها لتصور الاعم عن افادة التعريف لانه لا يفيد تصورا لحقيقة بالكنه لفوات
بعض الذاتيات ولا امتيازها عن جميع ما عداه لشموله اياها وغيرها ولا اخص
لان المعرف يجب ان يكون اجلى والاخص اخفى لان وجوده في العقل اعم من وجود
الاعم بوجهين الاول ان وجوده في العقل يستلزم وجود الاعم من غير عكس الثاني
ان شروط الخاص وهو انا اكن لان كل ما هو شرط ومعاند للعام فهو شرط
ومعاند للخاص من غير عكس ولا بد منه لانه ابعد عن التعريف من العام والخاص
كذا ذكروه وفي الكل نظر اما الاول فلان الاعم يجوز ان يفيد تصورا للماهية بجميع
الذاتيات اذا كان الخصوص بواسطة قيد عرضي واما الثاني فلان وجود الاخص
في العقل انما يستلزم وجود الاعم اذا كان الاعم ذاتيا وهو ليس بلازم واما الثالث
فلانه ان اريد الشروط المعاندات في العقل فانما يلزم ما ذكره اذا كان الاعم ذاتيا
له وان اريد في الوجود فهذا لا يوجب كون الاخص اقل في العقل حتى يكون اخفى
بجواز ان يكون الخاص الحضور في الذهني والعام مما لا يخطر بالبال اصلا اذا كان

فى الذهن فكيف يستلزم تصوره بكنه الحقيقة او امتيازه عن كل ما عداه فاجيب
عن الاول بان المراد باستلزام تصوره تصور الشئ ان يكون تصور الشئ محط
من تصوره ومكتسبا منه وذلك بان يوضع المطلب التصورى المشعور بوجه ما ثم
يعمد الى اثباته وعرضيا ته ويحصل منها ما يودى اليه فظاهر ان حصول التصورات
اللوازم البينة من الملزوم مما ليس كذلك وعن الثانى بان الشئ انما يكون
معرفا اذا اعتبر نسبته الى المطلوب تعريفه مثل الجسم الناطق ان اعتبر نسبته الى
الانسان فقد افاد امتيازه عن كل ما عداه والا فلا نسلم انه معرف له ولو سلم
الامتياز انه يحصل منه فى الذهن صورة يصدق على غير المط ولا نسلم انه يحصل
من الجسم الناطق صورة لا يصدق على غير الانسان وهو ظ لا يقال المحدود و
يستلزم تصوره تصور الحد فيجب ان يكون الانسان وهو مثلا معرفا للحيوان
الناطق لانا نقول معنى الاستلزام ان يكون تصوره هو المقتضى والموجب لتصور
ذلك المعنى فيجب تقديمه بالتصور وليس تصور الانسان يقتضى بمقتضى
ويوجب تصور الحيوان الناطق بل الامر بالعكس لا يقال ان المراد تعريف مطلق
المعرف والتعريف المذكور لكونه تعريفا للمعرف اخص من مطلق المعرف
فيفوت
المساواة لانا نقول التعريف المذكور مساو لمطلق المعرف بحسب المفهوم والذات
وللتصريح كونه اخص باعتبار ما عرض له من الاضافة اعنى كونه معرفا للمعرف
ض

ان اطلع

تحصيل في الخارج فاذا حصل السافل فقد حصل العالي ضرورة ان تحصل الكل يوجب تحصيل
الجزء وليس ما يقسم العالي فهو يقسم السافل كالنامي فانه يقسم الجسم دون الحيوان
لكن بعض ما يقسم العالي يقسم السافل كالناطق للحيوان والجسم وقد يقال ان
المراد بالسافل ههنا ما يكون تحت العالي ليشمل المتوسط ويدل على ان مقسم المتوسط
مقسم للعالي فمعنى الكلام ان كل فصل يقسم الجنس السافل فهو يقسم العالي **قوله**
الفصل الرابع **قوله** عرف المتقدمون معرف الشيء بما يكون معرفته سببا لمعرفته
فاراد بالمعرفة التصور بالحقيقة او بوجه ما ولما كان هذا صادقا على التعريف بالاعم
فان تصوره سبب لتصور الاخص بوجه ما عدل عنه المصنف وقال المعرف للشيء هو
الذي يكون تصوره مستلزما لتصور ذلك الشيء بكنه الحقيقة او بمجرد امتيازه عن
جميع ما يغايره ولو لم يرد بالتصور التصور بالحقيقة وبالامتياز مجرد الامتياز
من غير افادة التصور بكنه الحقيقة لكان احد القيدين مغنيا عن الاخر ودخل بالقيد
الاول الحد التام وبالثاني الحد الناقص والرسم وخرج العلم لانه لا يفيد الامتياز
عن كل ما عداه فان قيل هذا التعريف ليس بمانع لصدقه على الملزومات بالنسبة
الى لوازمها التنبيه الغير المحمولة كالعمى بالنسبة الى البصر والسقف بالنسبة الى
الجدار والاجامع كان احد الناقص او الرسم خارج عنه لان تصور الجسم الناطق
والجسم الكاتب مثلا من غير ان ينسب الى ما يطلب تعريفه لا يستلزم حصول الا
نسان

يجب ان يكون لها فصل فصول مقدمة ضرورة ان فوقها اجناسا وفصول
بقسمة ضرورة ان تحتها انواعا وكل فصل مقوم الجنس العالى والنوع العالى
فهو مقوم السافل ضرورة ان العالى مقوم للسافل ومقوم المقوم مقوم
ولا ينعكس كليا اى ليس كل مقوم السافل مقوما للعالى لان الناطق مثلا
مقوم للانسان دون الجسم ولان جميع مقومات العالى مقومات السافل ومقوما
للعالى لم يبق بينهما فرق فى المفهوم لاشتراكهما فى جميع الذاتية فان قيل الكلام
فى الفصل المقوم فعلى تقدير كون كل فصل مقوم للسافل مقوم للعالى لا يلزم
اشتراكهما فى جميع الذاتيات حتى تلزم الاتحاد فى المفهوم لان للسافل جنسا
داخلا فى مفهومه وغير داخل فى مفهوم العالى فالجواب ان الجسم الداخل فيه
مركب من جنس وفصل وهكذا الجنس الثانى والثالث حتى ينتهى الى العالى
فيكون جميع اجزاء السافل فصولا للعالى وهو ليس بخارج عن مفهومه فاذا
كان كل فصل مقوم للسافل مقوما للعالى لم يبق للسافل ذاتى لا يكون للعالى
فافهم وينعكس جزئيا اى بعض مقوم السافل مقوم العالى اما فى النوع فظاهر
كالقائل للابعاد فانه كما يقوم الانسان يقوم الجسم ايضا واما فى الجنس فمبنى
على تركب العالى من امرين متساويين وكل فصل يقسم السافل الى الجنس
السافل فقط اذ لا يقسم النوع السافل فهو يقسم العالى لان معنى التقسيم

تحصيل

في طريق ما هو بالذاتي الاعم يعني ان من فسر المقول في جواب ما هو بالذاتي
لم يفرق بين المقول في جواب ما هو وبين الداخل فيه ومن فسره بالذاتي الاعم
لم يفرق بين المقول في جواب ما هو وبين الواقع في طريقه وايده بالمناسبة
فلان الشيء قد يعرف بالذاتي الاعم اولا ثم يقيد بالمساوي فيحصل الماهية
فالاعم قد وقع في الطريق والمساوي عند الوصول الى المقصد الذي هو تحصيل
الماهية واما الاشاره فلان الشيخ عرف الجنس المشهور المتداول للجنس
او الفصل في الجدل على ما يستعمل الظاهريون بما يكون مقولا في طريق ما هو
وذلك عندهم انما يكون الذاتي الاعم فان الذاتي المساوي عندهم انما يكون حدا
ناقصا **قوله** الجنس العالي الخ **اقول** الفصل ينسب الى الماهية التي هو جزء
منها بانه مقوم لها اي داخل في قوامها ومحصل لكنها هي والى الجنس
بانه مقسم له الى الانواع بان ينضم الى الجنس فيحصل المجموع نوعا من ذلك
الجنس فالجنس العالي جاز ان يكون له فصل يقومه بناء على جواز تركبه
من امرين متساويين ويجب ان يكون له فصل تقسيم ضرورة ان تحته انواعا
متمايزة بالفصول والنوع السافل يجب ان يكون له فصل يقوم ضرورة انه
فوق جنسا فلا بد من فصل يميزه عما يشاركه فيه ويمتنع ان يكون له فصل
لامتناع ان يكون تحته نوع والمتوسطات من الاجناس والانواع

والاشاره من كلام الشيخ اما المناسبة ص

ماهو والواقع فطريقه ماهو بان نفس الجواب عن الداخل في الجواب والواقع
في طريقه يعني انهم لم يفرقوا بين نفس الجواب التي هو الماهية وبين الداخل فيه
والواقع في طريقه الذي هو الذاتي اي جزء الماهية ففسر الامام الداخل في
جواب ما هو بالجزء المدلول عليه بالتضمن والواقع في طريق ما هو بالجزء
المدلول بالمطابقة وتبعه المتاخرون في ذلك واليه اشار المصنف ههنا وتحقيق
ذلك ان جواب ما هو لا تكون مذكورا الا بالمطابقة وجزؤه اما ان يكون
مذكورا بالمطابقة او بالتضمن فان دلالة الالتزام مهجورة في جواب ما هو
لا تكون مذكورا الا بالمطابقة بالكلية حتى لا يصح ان يدل على الماهية او على
احد اجزائها بالالتزام والتضمن مهجورة في نفس الجواب دون جزئه فالجزء ان
كان مذكورا بالمطابقة كالحيوان او الناطق من الحيوان الناطق المقول
في جواب ما الانسان يسمى واقعا في طريق ما هو اي مقولا فيه لانه وقع
في جواب ما الانسان يسمى واقعا في طريق ما هو اي مقولا فيه لانه وقع
في جواب ما هو الذي هو طريق ما هو وان كان مذكورا بالتضمن كالجسم
النامي الحساس في المثال المذكور يسمى داخلا في جواب ما هو ولما لم
يكن في كلامهم ما يشير الى هذه التفسير فسر المحقق الداخل في جواب
ما هو بالذاتي الذي هو جزء الماهية سواء كان اعم او مساويا او الواقع

في طريق

فلانم انه بسيط بل هو شيء له الوجوب وهذا مركب وان اريد به الذات العروض
كيها
فلانم انه فوج حقيقي بل ليس هو الا الشخص واما باقي البسايط فلانم عدم تو
من الاجزاء الذهنية فان قيل الماهية لابد الى البسيط لا يكون لجنس
وفصل على ما سبق قلنا لو سلم لا يلزم ان يكون البسيط نوعا حقيقيا لجواز
ان يكون جنسا عاليا او فصلا فان قيل الاجناس العالية انواع حقيقية
بالقياس الى حصصها وليست باضافية قلنا المعتبر هو النوع الحقيقي بحسب
الامر نفسه والا لم يتم اثبات الاضافي بدون الحقيقي لان المتوسطات بالقياس
لاحصصها انواع حقيقية والمصنف لما بين وجود كل من النوعين بدون الاخر
قال ليس بينهما عموم وخصوص مطلق بل من وجه لانه قد يتحقق التفارق
جناس
فيما سبق التصادق محقق في الانواع السافلة بالنسبة الى ما فوقها من الا
كالانسان مثلا **قوله** وجزء المعقول الخ **اقول** الغرض هذا الكلام انه وقع
في كلام الظاهريين من المنطقيين ما يشعر بان المقول في جواب ما هو الذاتي
بان الفصل ذاتي ليس بمقول في جواب ما هو وذهب بعضهم الى ان المقول
في جواب ما هو الذاتي الاعم فرد الشيخ عليهم بان فصل الجنس كالاحساس مثلا
ذاتي اعم وليس بمقول في جواب ما هو وقال ما هو سؤال عن الماهية فيجب ان
يكون الجواب بالماهية وفرق بين المقول في جواب ما هو والداخل في جواب

ولكن العالي من مراتب الاجناس يسمى جنس الاجناس لا السافل كما كان في مراتب
الانواع يسمى السافل نوع الانواع وذلك لان تجميع الكليات وان كانت من حيث
كونها كليات مقيسة الى ما تحتها لكن اذا نظرنا خصوصية الجنسية والنوعية الا
كانت جنسية الشيء وبالقياس الى ما تحته لان الجنس مفسر بالمقول على كثيرين
مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو فاضافته الى جميع الاجناس انما يكون اذا كان
فوق الجميع والنوعية الاضافية بالقياس الى فوقه لانه الذي يقال عليه وعلى غيره
الجنس في جواب ما هو فاضافته الى جميع الانواع انما يتحقق اذا كان تحت الجميع

قوله والنوع الاضافي الخ **اقول** قد ذهب القدماء الى النوع الحقيقي اخص
مطلقا من الاضافي لان كل نوع حقيقي فهو مندرج تحت مقولة من المقولات
العشرة فتكون مقولة عليه وعلى غيره في جواب ما هو وقد ذلك بانا لانم انحصار
الحقايق في المقولات العشرة فتكون مقولة عليه وعلى غيره ولو سلم فلانم
ان كل مقولة جنس لما تحتها فان اراد المصنف اثبات ان ليس بينهما عموم وخصوص
مطلقا ليحصل رد قول القدماء مع زيادة فائدة فقال الاضافي موجود بدون
الحقيقي كالانواع المتوسطة التي هي اجناس سافلة او متوسطة والحقيقي
موجود بدون الاضافي كالحقايق البسيطة مثل الواجب والوحدة والنقطة
والعقل والنفس ولقائل ان يقول ان اريد بالواجب هو المفهوم العارض فلا

هو النوع المباين كالعقل على تقدير ان يكون الجوهر جنسا له حتى يقال عليه و
على غيره جوابا عن غيره في جواب ما هو او يكون العقول العشرة افرادا له لا انواعا
حتى لا يتحقق تحته نوع اخر وهو رابع الاجناس ايضا هذه الاربع لانه اما ان يكون
اعم الاجناس المغايرة له الواقعة في سلسلة وهو العالي كالجوهر او اخصها وهو
السافل كالحيوان او اعم من بعض واخص من بعض كالجسم النامي وهو المتوسط
او المباين للكل وهو المفرد كالعقل على تقدير ان لا يكون الجوهر جنسا له بل عرضا
عاما للكل لا يتحقق جنس اعم منه ويكون العقول العشرة انواعا مختلفة لا اجناسا
حتى لا يتحقق جنس اخص منه ولا اشتخاصا حتى يتحقق جنسية فالعقل مثال للجنس
المفرد على تقدير والنوع المفرد على تقدير وهذا كاف في التمثيل وانما قيدنا الانواع
والاجناس في التقسيمين بالواقعة في سلسلة لان النوع العالي مثلا ليس اعم
من كل نوع ولا الجنس العالي من كل جنس وكذا النوع السافل ليس اخص من كل
نوع ولا الجنس السافل من كل جنس وهو ظاهر ولا يكفي كونه اعم عن جميع ما تحته
واخص مما فوقه لان المتوسطات ايضا كذلك والاولى بالمفرد من النوع والجنس
ان لا يعد بالمراتب اذ لا ترتب فيه فلم لا يكون المراتب اربعا ولما ذكر ان مراتب
الاجناس ايضا هذه الاربع وقد سبق ان النوع الاخير يسمى نوع الانواع كان
مظنة ان يتوهم ان الجنس الاخير ايضا يسمى جنس الاجناس فاستدركه فقال و

فخرج الجنس العالی ولانه لایقال علیه وعما غیره الجنس وخرج الفصل والخاصة
والعرض العام بالنسبة الی الجنس الماهیة فانه لایقال علیها فی جواب ماهو واما
هذه الثلثة بالنسبة الی اجناسها الداخلة فیها فانواع اضافیة وقوله اولیا احتراز
عن الضیق وهو النوع القید بقید عرضی عام کلی کالترکی فانه یقال علیه وعلی
الفرس الجنس الذی هو الحیوان فی جواب ماهو لکن لا اولیا بل بواسطة مقولیته
علی الانسان للقول علی الترکی فان العالی انما یحمل علی الشیء بواسطة حمل السافل
علیه وفیه بحث لانه یستلزم ان لایکون النوع الاخیر بالقیاس الی الجنس العالی
والمتوسط نوعا اضافیا وهم یجعلونه نوعا اضافیا بالقیاس الی جمیع ما فوقه
من الاجناس لایقال التعریف صادق علی النوع الاخیر والمتوسطات من غیر
ان یعتبر اضافتها الی ما فوقها الا نقول قد مر غیر مرة ان قید الحیثیة مراد فی
تعریف الاضافیات تولد وموابنه اقول الانواع الحقیقیة لاترتب لانه لو کان
نوع حقیقی فوق نوع حقیقی او تحته لزم ان یکون النوع الحقیقی جنسا وهو
محال واما الانواع الاضافیة فقد تترتب وموابنه اربع لانه اما ان یکون واقعا
فی سلسلة مشتملة علی نوع اخر اولا والاول ان کان اعم الانواع المغایرة له
الواقعة فهو العالی کالجسم والا فان کان اخصها فهو السافل کالانسان
ویسمی نوع الانواع والا فهو النوع المتوسط کالحیوان والجسم النامی والنامی

هو النوع المباین

الحكيم وان اريد بحسب الخارج فبتقدير تسليمه لايضر بالان المدّعى ان هذا
الواجب مندرج تحت مفهوم الواجب بمعنى ان مفهوم الواجب يحصل عليه وعلى
غيره في الذهن وهذا ضروري نعم لو اعترض بان الجزئي الحقيقي يجوز ان لايعتبر
اضافته الى ماهو فوقه فلايكون جزئيا اضافيا لكان شيئا واما الثاني وهو
ان ليس كل جزئي اضافي جزئيا حقيقيا فلجواز ان يكون الجزئي الاضافي كليا
كالانسان بالنسبة الى الحيوان بخلاف الجزئي الحقيقي وبين الجزئي الاضافي
والكلي عموم من وجه لتصادقهما في الكليات المتوسطة وصدق الجزئي الاضافي
بدون الكلي في الجزئي الحقيقي وبالعكس في اعم الكليات الذي لايندرج تحت
شيء اصلا بمعنى انه لايكون شيء شاملا له ولغيره واعترض عليه بان ان اراد
اولا مثلا واما كان يندرج تحت احدهما ومنشاء هذا الاعتراض عدم
تحقيق معنى الاندراج قوله والنوع الخ اقول النوع كما يقال على ما سبق
ويقال له النوع الحقيقي لانه لم يعتبر فيه اضافة زايدة على المفهوم الكلي كذلك
يقال على كل ما هيه يقال عليها وعلى غيرها الجنس في جواب ماهو قولا اوليا
وهذا تعيين للمعنى الذي يطلق عليه لفظ النوع الاضافي لاحرله فلا بأس
باراد لفظ الكل وترك ذكر الكلي نعم انه بيان يمكن ان يوخذ منه تعريف النوع
الاضافي وهو الكلي الذي يقال عليه وعلى غيره الجنس في جواب ماهو قولا اوليا

لا بد منه ليخرج مثل الانسان اذا لم يعتبر اضافته الى الحيوان لكنهم يحذفونه
من تعريف الاضافيات لوضوحه قوله وهو اعم اقول كل جزئي حقيقي فهو
جزئي اضافي من غير عكس اما الاول فلان كل جزئي حقيقي وهو معنى الشخص
مندرج تحت الماهيه عن الشخصات اعني المفهوم الكلي الذي يفصل
الشخص عليه بالتشخص والهويه كهذا الضاحك المندرج تحت مفهوم مطلق
الضاحك وذلك لان الشخص هو الماهية الكلية مع قيد التشخص فيكون جزئيا
اضافيا بالقياس اليها لاشتراكها بينه وبين غيره وعدم الشركة بينهما وبين
غيرهما الا يقال هذا منقوض بالتشخص فانه لو كان له ماهية كلية لاحتاج في تعينه
الى تشخص اخر ويتسلسل لانا نقول هو امر اعتباري ينقطع التسلسل فيه
بانقطاع الاعتبار وكون مفهوم التشخص محمولا على هذا التشخص وغيره ضروري
فان قيل هذا منقوض بالواجب يعني ذاته الذي هو جزئي حقيقي فانه شخص
لا يندرج تحت ماهية كلية لانه ان كان نفس تلك الماهية الكلية كان الشيء
الواحد كليا وجزئيا معا وان كان هو مع شيء اخر وهو التشخص كان الواجب
معروضا للتشخص وقد يقرر في الحكمة انه عينه قلنا ان اريد بكون تشخص الواجب
عينه انه عينه بحسب الذهن حتى يكون ذات الواجب عبارة عن التشخص
الذي هو احد جزئيات مفهوم التشخص فهذا مما لا يقول به احد فضلا عن

المحكم

حقيقيا وقد يقال بالاشتراك على كل اخص تحت الاعم عموما مطلقا كان او
وجه على ما هو كلام صاحب الكشف والمصنف كالانسان بالنسبة الى الحيوان و
بالنسبة الى الابيض والمحقق على ان المراد العموم والخصوص المطلق ويسمى جزئيا
اضافيا لان جزئيته بالقياس الى الكلى الذى فوقه فان قيل المقام يرادف الكلى الا
المضايف للجزئى الاضافى المرادف للخاص واحد المتضايفين لا يكون اخذه ما
تعريف الاخر لان جزء الحد يجب ان يعقل قبل المحدود والمتضايفان يكون تعقلهما
معا وايضا لفظ كل زايد لان التعريف بالافراد غير جايز فالاولى ان يقال الجزئى الاضافى
هو الاخص من شئ قلنا ليس ما ذكره تعريفا للجزئى الاضافى بل بتعيين المعناه وانه
على اى شئ يطلق بالنسبة الى من عرف معنى الخاص والعام فلا باس باير اد
لفظ الاعم فيه ولا لفظ كل على انه اذا كان الجزئى مرادفا للخاص لم يصح تعريفه بالاخص
من شئ الا ان يكون تفسير اللاسم بالنسبة الى من يعرف معنى الاعم والاخص
لان امتناع تعقل الشئ قبل نفسه اظهر من امتناع تعقل احد المتضايفين قبل
الاخر فالاولى فى تعريفه ان يقال هو المفهوم الذى يشترك شئ ما بينه وبين غيره ولا
يكون هو مشتركا بين ذلك الشئ فى غيره من حيث هو كذلك وهذا معنى قولهم
هو المندرج تحت الشئ لان لفظ الاندراج مشعر بان الشئ يكون شاملا له
ولغيره حتى ان الناطق بالنسبة الى الانسان لا يكون جزئيا اضافيا وقيل الجيدية

في الصورة الاولى اليه ليشار بلفظ فقط الى اما ضروري الامتناع واذا ثبت
بين نقيضي المتباينين في الصورة الاولى المتباين كلي وفي الثانية العموم من وجه
فالتباين الجزئي بالمعنى الشامل للمتباين الكلي والعموم من وجه لازم جزما و
انما لم يقتض في اثبات التباين الجزئي على اصدق كل من المتباين مع نقيض الاخر
مع انه كاف لانه اراد التنبيه على ان تباين نقيض الاخر المتباينين تباينا جزئيا
على وجه يتحقق موقوفا ان في بعض الصور تباينا كليا وفي بعضها عموما
من وجه ولو اقتصر على ما ذكرنا لجاز ان يكون التباين الجزئي في جميع
الصور على وجه واحد من التباين الكلي والعموم من وجه فلهذا ذكر ما في
المقدمات فظهر ان قيد فقط وذكر ما في المقدمات ليس بمستدرك بين
على ما توهم الشارح وعلى القاعدة سؤال وهو ان المعدوم في الخارج اخص
من الممكن العام فيكون بينه وبين اللاممكن العام مباينة كلية مع ان بين
نقيضيهما الا معدوم في الخارج والممكن العام عموما وخصوصا مطلقا لان كل
لا معدوم في الخارج فهو اما واجب او ممكن خاص وكل منهما ممكن بالامكان
العام ودفعه بعضهم بتفسير التباين الجزئي بصدق احد المفهومين
بدون الاخر في الجملة ليشمل العموم والخصوص مطلقا ايضا قوله الجزئي
اقول الجزئي كما يطلق على ما يمنع نفس تصوره من الشركة ويسمى جزئيا

حقيقيا

النقيضين للوجود والعدم المتباينين تباينا كليا كان بينهما تباين كلي ضرورة
امتناع اجتماعهما على الصدق وكذا بين اللاحيوان او الانسان النقيضين للحيوان
واللاانسان الذين بينهما عموم من وجه على ما سبق انفا وان صدقا عنى
النقيضين على شيء معا كاللاانسان واللافرس الصادقين على الحمار وكاللا
حيوان واللاابيض الصادقين على الحجر الاسود كان بينهما تباين جزئي بمعنى صدق كل
واحد منهما بدون الاخر في بعض الصور فقط بقرينة جعله في مقابلة التباين
الكلي وهذا كما يطلق السلب الجزئي في مقابلة الكلي ويراد به النفي عن البعض
مع الاثبات للبعض فكانه قال وان صدقا معا كان بينهما عموم من وجه بينين
لانه قد تحقق التصادق والتفارق ايضا لان ضرورة صدق احد المتباينين
او كل واحد منهما قصدا بالاضافة الى العموم مع نقيض المتباين الاخر فقط
اي بدون عينه وذلك الصدق في المتباين الكلي يكون في جميع الصور كل
فرس لاحمار وكل حمار لافرس في العموم من وجه فيصدق بعضها الصدق بعض
الحيوان ابيض من غير ان يصدق عليه الابيض وبعض الابيض لاحيوان من
غير ان يصدق عليه الحيوان ففايدة قوله فقط اي هذه التفارق بين النقيضين
انما يتحقق اذا صدق احد المباينين مع نقيض الاخر ولم يصدق مع عينه حتى
لو جاز صدق الشيء ونقيضه على شيء لم يتحقق التفارق بين نقيضي المتباينين

وبين وجه واليه اشاره بقوله اصلا يعني ليست القاعدة في نقيض الامرين
الذين بينهما عموم من وجه ان يكون بينهما عموم لا مطلقا ولا من وجه لان
بين عين الاعم مطلقا ونقيض الاخص الاخص كالحيوان واللاانسان عموما
من وجه لتصادقهما في الفرس وصدق الحيوان بدون اللاانسان في الانسان
وبالعكس في الجرمع ان بين نقيضهما اعني نقيض الاعم وعين الاخص كاللاحيوان
واللاانسان تباينا كليا ضرورة امتناع صدق الخاص بدون العام والتباين
الكلي بين المفهومين ينافي العموم مطلقا كان او من وجه لانه عبارة عن صدق
كل منهما بدون الاخر في جميع الصور بحيث لا يكون بينهما تصادق اصلا
ثم لما كان بين الاعم والاخص من وجه تباين جزئي كما بين المتباينين بالتباين
الكلي اراد ان يجمع الحكمين قصدا الى الاختصار فقال ويقتضي المتباينين يعني
المتباينين مطلقا اعم من ان يكون في جميع الصور كالمباينة الكلية او في بعضها
كالعموم والخصوص من وجه متباينان تباينا جزئيا وهو صدق كل واحد من
المفهومين بدون الاخر في الجملة فيعم التباين الكلي والعموم من وجه وبهذا
يندفع الاعتراض على المصنف بانه لم يبين النسبة بين نقيض الاعم والاخص من
وجه مع انه يصدق دلك وانما قلنا ان بين يقتضي المتباينين كليا كان او
تباينا جزئيا لان النقيضين ان لم يصدقا على شئ واصلا كاللاوجود واللاعدم

النقيضين

النقيضين فيلزم تساوي الاعم والاخص وصدق الاخص على كل الاعم والمض
على القاعده سؤال وهو انه لو كان نقيض الاعم اخص لصدق كل ما ليس
بممكن عام فهو ليس بممكن خاص ومعلوم ان كل ما ليس بممكن خاص فهو
اما واجب او ممتنع وكل واجب او ممتنع فهو ممكن عام فكل ما ليس بممكن عا
فهو ممكن عام وهذا محال فان قلت على القاعدتين ان الضاحك مساو
للانسان والماشي اعم منه ومع هذا لا يصدق كل ما ليس بضاحك او ليس
بماشي فهو ليس بانسان لان المعتبر في القضيه ان يكون وصف الموضوع بالفعل
وظاهر ان بعض ما ليس بضاحك او ماشي بالفعل فهو انسان قلت التساوي
للانسان هو الضاحك في الجمله فنقيضه ما ليس بضاحك اصلا والاعم من الانسان
هو الماشي في الجمله فنقيضه ما ليس بماش قطعا ولا يلزم ان بعض ما يصدق عليه
بالفعل ان ليس بضاحك اصلا فهو انسان والحاصل انه لابد في اخذ نقيض
المفردات من رعاية شرايط التناقض بحسب الامكن قوله والاعم اقول لو قلنا الاعم
من شيء من وجه بين نقيضهما عموم كان هذا حكما كليا على ما نص عليه الشيخ
في الشفا من ان المطلقات المستعمله في العلوم كليات واكثرها ضروريات فاذا
قلنا ليس بين نقيضهما عموم كان سلبا للحكم الكلي فلا يفيد ثبوت العموم في
بعض الصور والمراد بالعموم ههنا ما يطلق العموم وهو اعم من العموم مطلقا

الشيخ رفعه وهذا في المفردات ليس بظاهر الاستقامة لان النقيضين في المفردات
يجب ان يكونا بحيث لو حمل احدهما على موضوع حمل المواطاة لم يصدق حمل
الاخر عليه ولو لم يصدق حمله عليه وجب صدق حمل الاخر عليه هذا معنى امتناع
اجتماع النقيضين وارتفاعهما ورفع الشيء ليس بهذه المثابة لان الفرس مثلا
موضوع لا يصدق عليه الانسان ومع هذا يصدق عليه رفع الانسان اذ
الرفع لا يصدق على الجوهر اصلا بل نقيض الشيء المحمول ما ليس ذلك الشيء
اعني هذا المفهوم لا ما يصدق هو عليه فنقيض الانسان مفهوم ما ليس بانسان
لا الفرس او غيره مما يصدق عليه فنقيض الانسان مفهوم ما ليس بانسان
ففي النقيض شائبة من التركيب فنقول نقيضا المتساويين متساويان
بمعنى ان كل ما يصدق عليه نقيض احد المتساويين صدق عليه نقيض الاخر
وان لم يكن بعض نقيض الاعم عين الاخص بل اللازم السالبة الجزئية اي ليس كل
نقيض الاعم نقيض الاخص وهي لا تستلزم الموجبة بجواز ان يكون الاعم امرا شاملا
لجميع الاشياء فلا يصدق نقيضه على شيء اصلا والجواب مثل ما مر واما الثاني
فلانه لو كان كل نقيض الاخص نقيض الاعم لزم صدق الاخص على كل افراد الاعم
بحكم عكس النقيض او بحكم ان نقيض المتساويين متساويان لانه لما كان كل
نقيض الاعم نقيض الاخص فلو كان كل نقيض الاخص نقيض الاعم لزم تساوي

النقيضين

وايضا الانسان الكلى ليس مباينا للحجر فى الصداق بل اعم نعم لا يجرى العموم
من وجه فى غير الكليتين فلهذا اعتبر الكليان وعلى هذا التقسيم سؤال وهو
ان يقتضى الشيئين اللذين هما اعم المفهومات كالشئ والممكن العام لشئ بينهما
احدى هذه النسب لانهما لا يصدقان على شئ اصلا مع انهما كليان والصدق
على الشئ معتبر فى مفهوم كل من النسب الاربع على الوجه المذكور لا يقال المعتبر
فى مفهوم النسب الصدق بحسب امكان الفرض والتقدير والنقيضان لكونهما
كليتين يمكن للعقل ان يفرض كلا منهما صادقا على كل ما فرض صدق الاخر عليه
فيكونان متساويين لانا نقول لو لم يكن المعتبر فى مفهوم النسب الصدق فى نفس
الامر لم ينضبط لانه يمكن للعقل ان يفرض صدق احد المتباينين على عين الاخر
وصدق احد المتساويين على غير الاخر وصدق الخاص على غير افراد العام وان كان
ذلك المفروض محالا بل الجواب ان النقيضين لكونهما كليتين لا بد لهما من صورة
حاصلة فى العقل وهى لا شئ بالذات وشئ بالعرض من حيث انه صورة حاصلة
فى العقل وهى لا شئ بالعرض من حيث انه صورة حا وصدق عليه الامران المتنا قضان
حتى ان اللاممكن التصور صادق على شئ فى الذهن ولا تناقض لتغاير جهتى الايجاب
والسلب فالصدق ههنا لا يكون كما فى القضايا حتى لا يعتبر فى الموضوع نفس
المفهوم قوله ويقتضى المتساويين اقول قد اشتهر فيما بينهم ان يقتضى الشئ

من حيث انها توصل الى مجهول تصوري او تصديقي وهذا لا ينافي بحثا وجوهها
في المحاج قوله الكليان الخ اقول الكليان اذا نسب احدهما الى الاخر اما
فنسبتهما اما تساو او عموم وخصوص مطلق او عموم وخصوص من وجه او
تباين كلي لانه ان صدق كل منهما على ما صدق عليه الاخر كالانسان والناطق
فهما متساويان والا فان صدق احدهما على كل ما صدق عليه الاخر كالانسان
والناطق فهما متساويان والا فان صدق احدهما على كل ما صدق عليه الاخر
من غير عكس كالحيوان والانسان فهو عام وخاص والصادق على كل افراد
الاخر عام والاخر خاص والا فان صدق كل منهما على بعض ما صدق عليه الاخر
كالحيوان والابيض فهما عام وخاص من اوجه اعني ان كل منهما من جهة الشمول
للاخر ولغيره عام ومن جهة كون الاخر شاملا له ولغيره خاص ولابد بينهما
من تصادق وتفارق بان يصدقا معا على شيء ويصدق كل منهما بدون الاخر
والا فهما متباينان تباينا كليا وذلك بان لا يصدق شيء منهما على شيء مما يصدق
عليه الاخر كالانسان والفرس وانما اعتبر النسب بين الكليين لان النسب
الاربع الخامس لا يجري في غيرهما لان الجزئيتين متباينان والكل بالنظر الى جزئية اعم
والجزئي غير متباينين كذا قيل وفيه نظر لان زيدا ذكان ضاحكا فهذا الانسان
وهذا الضاحك جزئيان من الانسان والضاحك غير متباينين بل متساويان

واضحا لان

الاخوين فان البحث عن انهما موجودان او معدومان خارج عن الكلى الطبيعى
كالحيوان مثلا موجود لانه جزء من هذا الحيوان الموجود فى الخارج لان الشخص
عبارة عن الماهية مع قيد التشخص وجزء الموجود موجود بالضرورة وفيه نظر لانا
لانسلم ان المطلق جزء خارجى من الشخص بل ذهنى والجزء الذهنى لا يجب وجوده فى
الخارج وايضا لو كان المطلق جزء خارجيا من الاشخاص وهو معنى واحد لزم اتصافه
بصفات متضادة ووجوده فى زمان واحد فى امكنة متعددة لان حصول الكل
فى المكان يوجب حصول اجزائه الخارجية فيه والحق ان الكلى الطبيعى موجود فى الخارج
بمعنى ان فى الخارج شيئا يصدق عليه الماهية التى اذا اعتبر عروض الكلية لها كانت
كليا طبيعيا كزيد وعمرو وهو ظ والى هذا اشار الشيخ بقوله ان الطبيعة التى يعرض
الاشتراك لمعناها فى العقل موجودة فى الخارج واما ان يكون الماهية مع انضمامها
بالكلية واعتبار عروضها موجودة فلا دليل عليه بل بديهة العقل حاكمة بانه
لا كلى فى الموجود الخارجى واما الكلى المنطقى والعقلى ففى وجودهما فى الخارج
خلاف فمن قال بوجود الاضافات قال بوجود المنطقى ولزمه القول بوجود
العقل لكونه مركبا من مجرد المنطقى والطبيعى الموجودين فى الخارج ومن منعه
منع وجود الكلى المنطقى ولزمه عدم العقل ضرورة عدم احد جزئيه والنظر فى ذلك
خارج عن المنطقى لانه انما يبحث عن احوال المعلومات التصورية والتصديقية

بذى اللون المعرف بالبصر فصدقه على الجسم الابيض لا يوجب الاشتراك واعلم ان
المفهوم الذى لا يمنع الشركة فهو كلى منطقى من حيث هو. واما من حيث انه عرض
لما الشركة بين الكلية العارضة للانسان والعارضة للفرس الى غير ذلك فهو كلى
طبيعى ومن حيث انه يعرض لما الجنسية للكليات الخمس المنطقية فهو جنس طبيعى
ومن حيث انه نوع من المفهوم فهو نوع طبيعى وكذا كل واحد من الكليات
الخمس المنطقية فهو جنس طبيعى من حيث جنسية لانواعه من العالى والسافل وغير
ذلك ونوع طبيعى من حيث كونه نوعا من الكل وعلى هذا القياس حتى ان الجزئى
من حيث اشتراكه بين الجزئيات كلى طبيعى ومن حيث كونه نوعا من المفهوم
نوع طبيعى فالطبيعة مع قطع النظر عن العوارض يعطى ما تحتها اسمائها وحدودها
حق يصدق على ذلك كل من زيد وعمرو وبكر انه انسان وحيوان ناطق والكلى
المنطقى يعطى اسمه وحد افراد مفهومه كهذا الكلى وذاك اعنى الكلى العارض
للانسان والكلى العرض للفرس الى غير ذلك لافراد موضوعة كزيد وعمرو فى الجنس
المنطقى يعطى اسمه وحده افراد مفهومه كهذا الجنس وذلك ونفس موضوعة كالحيوان
لانواع الموضوع وافراده لا للانسان والافراد موضوعة كزيد وعمرو وعلى هذا فقس

قوله والكلى الطبيعى اقول قد جرت عادة القوم باثبات وجود الكلى
الطبيعى وان كان خارجا عن الصناعة لكونه فائدة يحصل بادنى نظر بخلاف

يعتبر في الطبيع بالعروض وفي العقل بالجزئية وفرق ما بينهما فرق ما بين المقيد
والمجموع واما الاول فلما لم يكن احدى الكليات ولم يكن غرض منوط به اسقطوه
عن درجة الاعتبار وقالوا هناك امور ثلثة وهذا المعنى يصرح في كلام المتقدمين
والمتاخرين وقال الشيخ في الشفاء الجنس الطبيع هو الحيوان بما هو حيوان
الذي يصلح لان يحمل للمعقول عنه الذهنية التي للجنسية وقال الارموي في البيان
ان الانسان من حيث ذاته المعروضة لهذا العارض يسمى كليا طبيعيا ومن ترك
هذا القيد اعتمد على ما ذكرناه فان قلت قد ظهر مما ذكرت ان المفهوم الذي لا
يمنع نفس تصوره من الشركة تعريف للكلي المنطقي وكذا التعريفات المذكورة
للكليات الخمس انما هي للمنطقيات منها فظاهر ان هذه التعريفات باسرها
صادقة على الطبيعيات والعقليات فيلزم الانتقاض قلت انما يلزم الانتقاض
ان لو صدق الحد على شيء لم يصدق عليه المحدود والطبيعي والعقلي مما يصدق
عليهما المنطقي صدق العارض على المعروض وصدق الجزء على الكل ضرورة ان
الحيوان مفهوم لا يمنع الشركة وكلي يقال على مختلفي الحقايق في جواب ما هو وكذا
المجموع المركب من الحيوان والكلية والجنسية فالكليات الثلث متغايرة بحسب
المفهوم حتى لا يصح ان يقال الحيوان نفس مفهوم الكلي المنطقي والجنس المنطقي
لا بحسب الذات لانه يصدق عليهما مفهوم الكلي المنطقي وهذا كما اذا عرفنا الابيض

والناطق فصل والضاحك خاصة والماشي عرض عام فان قيل الذي يتبادر
من ظاهر كلام القوم هو ان الكلي الطبيعي هو الماهية من حيث هي هي وكذا
الجنس الطبيعي والنوع الطبيعي وغير ذلك لانهم صرحوا بانا اذا قلنا الماهية
فهي من حيث هي هي كلي طبيعي واذا قلنا الجنس فهي من حيث هي هي جنس طبيعي
وعلى هذا القياس وح يلزم اي ومفهوم الطبيعة حتى يكون معنى الكلي الطبيعي
هو بعينه معنى الجنس الطبيعي والنوع الطبيعي وغيرها ويكون النوع الطبيعي
جنسا طبيعيا بل يكون الجميع عبارة عن معنى واحد هو الماهية من حيث هي هي
قلنا هذا التخييل يضمحل بالتامل في كلامهم لانهم قالوا قلنا الماهية كلية فهي
من حيث هي هي كلي طبيعي فلم يجعلوا الكلي الطبيعي عبارة عن الماهية من حيث هي هي
مطلقا بل في حين الحكم عليها بالكلية ومقيدة بذلك فمعناه ان الكلي الطبيعي هي
الماهية المعروضة الكلية الموصوفة بها من حيث هي هي اي من ان يوجد لشيء اخر
مضافا اليها ولا داخلا فيها فصار الكلي الطبيعي هي الماهية المحكوم عليها بالكلية
المعروضة لها الموصوفة بها مع قطع النظر عن سائر العوارض او الجنس الطبيعي هي
الماهية المعروضة للنوعية كذلك وعلى هذا قياس البواقي فاذا قلنا الحيوان كلي
فهناك امور اربعة مفهوم الحيوان من حيث هو هو ومفهوم الكلي والحيوان المقيد
بالكلية والمجموع المركب منهما فالثاني منطقي والثالث طبيعي والرابع عقلي والمنطقي

معتبر

واما الذى يعم المجموع فهو مطلق الامكان العام بمعنى سلب الضرورة عن
احد الطرفين الوجود والعدم قوله البحث الثانى اقول اذا قلنا الحيوان
مثلا كلى فهناك امور ثلثة الاول الحيوان الماخوذ كليا من حيث هو هو
اى مع قطع النظر عن سائر العوارض الثانى مفهوم الكلى الذى هو ما لا يمتنع نفس
تصوره من الشركة الثالث المركب من الحيوان والكلى وتغاير هذه المفهومات
غنى عن البيان والاول يسمى كليا طبيعيا لانه طبيعة من الطبايع وحقيقة من
الحقايق والثانى منطقيا لانه البحوث عنه فى المنطق والثالث عقليا لكونه موكبا
بعينه العقل وقوله وكونه كليا سمى كليا منطقيا مراده ان الكلى بمعنى مفهومه
الكاين كليا هو المنطقى الا انه لو قال الكلى لتوهم ان المراد به ما صدق عليه الكلى فعدل
الى ذلك لضيق العبارة والا فالمنطقى ليس كونه كليا وهذا ظاهر وانما قال الحيوان
مثلا لان هذا التقسيم لا يختص بالحيوان والمفهوم الكلى بل الانسان والفرس
وغيرهما كذلك وايضا اذا قلنا زيد جزئى فذات زيد من حيث هو يمنع الشركة
جزئى طبيعى ومفهوم الجزئى اعنى ما يمنع الشركة جزئى منطقى والمجموع المركب
منهما عقلى واذا قلنا الحيوان جنس فالحيوان المعروض للجنسية من حيث
هو هو جنس طبيعى ومفهوم الجنس اعنى الكلى والقول فى جواب ما هو على مختلفة
الحقايق جنس منطقى والمجموع المركب منهما عقلى وكذا اذا قلنا الانسان نوع و

الوجود واما ان يكون ممتنع الوجود كشريك البارى او ممكن الوجود وهو
اما ان لا يوجد فى الخارج كالعنقاء او يوجد وح اما ان يكون الموجود منه واحدا
او كثيرا والاول اما ان يكون مع امتناع فرد اخر كمفهوم البارى فانه كلى يوجد
منه ذات الله تعم ويمتنع غيره واما مع امكانه كمفهوم الشمس اعنى الكوكب
النهارى فانه مفهوم يوجد منه هذا الفرد الاعظم فقط مع امكان تعدده و
الثانى اما ان يكون افراده الكثيرة متناهية العدد كالكوكب السيار فانه كلى منحصر
افراده فى السبعة او غير متناهية العدد بمعنى انه لا ينتهى الى حد لا يوجد بعده فرد
اخر لا بمعنى ان الافراد الغير المتناهية تكون موجودة دفعة وذلك كمفهوم
النفس الناطقة فانه كلى لا ينتهى افراده الى حد لا يوجد بعده فرد اخر على مذهب
فقوله كالكواكب السبعة السيارة والنفوس الناطقة تمثيل للافراد
لا للكلى المتناهى الافراد فان قيل ان اريد بالممكن فى هذا التقسيم الممكن بالامكان
الخاص لم يصح الواجب قسيما منه وان اريد الممكن بالامكان العام لم يصح جعل
الممتنع قسيما له لانه كما يشمل الوجوب يشمل الامتناع ايضا قلنا اريد به ممكن
الوجود بالامكان العام والامكان العام من جانب الوجود معناه سلب
ضرورة العدم فهو يعم الوجود دون الامتناع كما ان الامكان العام من
جانب العدم وهو سلب ضرورة الوجود فهو يعم الامتناع دون الوجوب

والمال الزى يعم الجميع

فيها فان كان تمام المشترك بين الماهيه ونوع اخر فهو الجنس والا فهو الفصل
وان كان خارجا عنها فان اختص بافراد حقيقة واحده فهو الخاصه والا
فهو العرض العام فالخارج من القسمة هو النوع الحقيقي والخاصة الحقيقة وقد
عرفتهما فالخاصة قد يقال على عرض يخص الشيء بالقياس الى غيره كالماشي للانسان
بالنسبة الى البنات ويسمى خاصة اضافية والنوع الاضافي يسمى فان قيل قد
قسم الخارج الى اللازم والمفارق وكل منهما الى الخاصة والعرض العام فيكون الكليات
سبعا لا خمسا قلت هذا الاعتراض في غاية السقوط لان كلا من الخاصة والعرض
العام سواء كان لازما او مفارقا فله مفهوم واحد وقصد المصنف ان يقسم
الخارج بقسمين احدهما الى اللازم والمفارق والثاني الى الخاصة والعرض العام
الا انه اورد بدل قوله وهو اما خاصة او عرض عام قوله وكل منهما لفائدة وهي
التنبيه على ان كلا من الخاصة والعرض العام يكون لازما ومفارقا بخلاف
ما لو قيل الخارج اما لازم او مفارق وايضا اما خاصة او عرض عام فلا انحصار
في الخمس باعتبار هذا التقسيم صحيح بل لو قسم الخارج قسم ثم اعتبر قسمة
كل منها باعتبار انه مقول على حقيقة واحدة او اكثر كان والخارج بهذا الاعتبار
منحصرا في قسمين قوله الكلي قد يكون ممتنع الوجود اقول هذا اشاره
الى ان المعتبر في الكلية امكان فرض صدقه على كثيرين لا صدقه عليهما بحسب

بافراد حقيقة واحدة فهو الخاصة والا فالعرض العام فالخاصة كلية مقولة على
ما تحت طبيعة واحدة فقط قولا عرضيا من حيث هو كذلك فقولنا طبيعة
واحدة ليعم النوع الاخير وغيره فان بعضهم على ان الخاصة لا تكون الا للنوع
الاخير والمحققون على انها يكون للاجناس ايضا حتى العالي وقولنا فقط احترازا
عن الجنس والعرض العام وقولنا قولا عرضيا احترازا عن النوع والفصل والعرض
العام كلي مقول على افراد حقيقة واحدة وغيرها قولا عرضيا من حيث هو كذلك
فقولنا وغيرها احترازا عن النوع والفصل والخاصة وقولنا قولا عرضيا احترازا
عن الجنس فان قلت تعريف العرض العام صادق على خواص الاجناس كالماشي
للحيوان فانه يقال على افراد الانسان والفرس وغيرهما قلت الحقيقة التي يجعل
الماشي بالنسبة اليها خاصة هو الحيوان والماشي انما يحمل عليه فقط لا على
غيره واذا نسب الى الانسان واطلق عليه وعلى غيره كان عرضا عاما والحاصل
ان قيد من حيث هو كذلك مراد في التعريفات فالماشي من حيث المقولية على
الحيوان خاصة وعلى الانسان عرض عام بل كل من الخمسة بالنسبة الى حصص
كالحيوان بالنسبة الى مفهوم الحيوانات والناطق بالنسبة الى مفهوم هذا الناطق
وذاك وعلى هذا القياس نوع حقيقي فعلم مما تقدم ان الكليات خمس لانه
ان كان نفس ماهية ما تحته من الجزئيات فهو النوع والا وان كان داخلا

فيها

لب كان مع مساوى ج ايضا مساويا وبالب هذا ما اوردناه بيانه قوله وقد يقع
قوله البين كما يقال على ما يكون للاثنين فانه يلزم من تصور الاثنين
تصور ضعف الواحد تصوره مع تصور الملزوم كافيا فى الجزم باللزوم
يقال على اللازم الذى يلزم من تصور الملزوم تصوره ويحصل الجزم باللزوم
كضعف الواحد للاثنين فانه يلزم من تصور الاثنين تصور ضعف الواحد
والجزم بكونه لازما للاثنين والبين بهذا المعنى اخص لانه كلما كان تصور الملزوم
وحده كافيا فى تصور اللازم والجزم باللزوم بمعنى انه لا يفتقر الى اكتساب شئ
لا بمعنى انه لا يفتقر الى شئ غير تصور الملزوم لان الجزم باللزوم بدون تصور
اللازم حتى كان تصوره مع تصور اللازم كافيا بالضرورة ولا ينعكس بجواز
ان يكون الجزم باللزوم موقوفا على اكتساب تصور اللازم واستحضاره بعد
تصور الملزوم فغير البين بالمعنى الثانى يكون اعم والعرض المفارق اعنى الذى
يفارق بالفعل اما سريع الزوال واما بطيئه والا فالمفارق بمعنى ممكن الانفكاك
على ما هو المعتبر فى تسمية العرض المفارق قد يكون غير زائل اصلا ولهذا يندفع
الاعتراض بان التقسيم الى سريع الزوال وبطيء غير حاصر لجواز ان يكون ممكن
الانفكاك لكن لا ينفك اصلا بل يدوم له قوله وكل واحد اقول الخاص
من الماهية سواء كان لازما لو مفارقا اما خاصة او عرض عام لانه انما خص

في المصادرات من ان كل خطين مستقيمين اذا وقع عليهما خط مستقيم وكانت
الزاويتان الداخلتان في احد الجهتين اصغر من قائمتين فانهما تتلاقيان في تلك
الجهة ان اخرجا لكن تتلاقى التوازيين ح فمجموع زاويتي ب وج ود ح زلان
كل من المجموعين كقائمتين لما مر فاذا اسقطنا الجزء المشترك اعني زاوية ب ن
ح المشترك بين المجموعين بقي زاويتا ط ا ج و ن ح ز المتباد لتان متساويتين
ضرورة انه اذا كان مجموع اب مساويا لمجموع اح كان ب مساويا لح وهو المط
وايضا زاوية ذب المحادجة عما بين المتوازيين كزاوية ه ح د الداخلة معها
اعني ذب المحادجة مساوية لمقابلتها اعني د وا ية ا ج المساوية الزاوية
ه ح ذ ولان الزاويتين المقابلتين المحادثتين عن تقاطع الخطين متساويتان
ضرورة ان المتوسطة المشتركة بينهما مع كل منهما كقائمتين متساويان باسقاط
المتوسطة المشتركة اذا تقرر هذا فلنفرض المثلث اح ب هكذا او لنخرج
ضلع ب ح الى د ولنفرض من نقطة ح خط ه موازيا لخط اب او زاوية اح ه
مساوية الزاوية الكونهما متبادلتين وزاوية ه ح د مساوية لزاوية ب لكونهما
خارجة وداخلة فاذن جميع زاوية اح د المحادجة متساوية لزاويتي اب الداخلتين
وزاوية اج د مع زاوية اجب مساوية لقائمتين لما مر فيكون مجموع الزوايا
الثلث الداخلة في المثلث مساوية لقائمتين لان ما يكون مع ج مع مساويا

وسط لايجب ان يكون تبينا لجواز ان يتوقف على حدس او حس او بخبر او غير ذلك
فلا يخص اللازم في البين وغيره وقوله كمتساوي الزوايا الثلث للمثلث القائمتين اللازم
وبين في القائمتين متعلق بمتساوي وفي المثلث مثلها في قولنا كالانقسام بمتساوي
الاربعة اي كملزوم الانقسام بمتساوي وبين لها فالمثلث ملزوم وكون زواياه
الثلث متساوية لقائمتين لازم غير بين له ولنذكر لبيانه مقدمتين الاولى اذا
وقع خط مستقيم على اخر فالزاويتان الحادثتان ان كانتا متساويتين سميتا
قائمتين والخط الواقع عمودا هكذا او الا فالاصغر تسمى حادة والاعظم منفرجة هكذا
وهما متساويتان لقائمتين لانا نقيم خط ه ب ج عمودا هكذا فتحدث قايمتان
فيكون زاوية ا ب د اعظم من قايمة بمقدار اب ه وزاوية ا ب ج اصغر من قايمة
بذلك المقدار بعينه فيكون زاويتا ا ب د و ا ب ج متساويتين لقائمتين
بالضرورة الثانية اذا وقع خط مستقيم على خطين مستقيمين متوازيين اعني
اللذين كانا بحيث لو اخرجا الى مالا نهاية لم يتلاقيا في جهة ولم يتفاوت بعد ما بينهما
كخط ه ح على خطي ا ب و ج د هكذا فالمتبادلتان اعني ا ه ح و ه ح د
متساويتان لان مجموع الزوايا الاربع فيما بين المتوازيين معادلة لاربع قوايم
لما مر والمتان من هذه الاربع في كل من جهتي خط ه ح كقائمتين والا لكانتا
في جهة اصغر من القائمتين فيلزم تلاقي المتوازيين في تلك الجهة لما ذكر قبل هذا

الثالث من اقسام الكلي وهو ما يكون خارجا عن ماهية ما تحته من الجزئيات
انما امتنع انفكاكه عن الماهية المأخوذة من حيث هي هي او مع عارض من العوارض
فهو اللازم ولا فهو العرض المفارق واللازم ان كان امتناع انفكاكه عن الماهية
من حيث هي هي مع قطع النظر عن العوارض فهو كلازم الماهية كالضحك بالقوة
للانسان وان كان عن الماهية مع عارض الماهية مخصوص ويمكن انفكاكه عن
الماهية من حيث هي هي ويمكن انفكاكه عن الماهية فهو لازم الوجود كالسواد
للحبشي وانما قيدناه بامكان الانفكاك عن الماهية من حيث هي هي ليصح جعله
قسيما للازم الماهية والا فلازم الماهية لازم الوجود ضرورة وانما اخذنا
الماهية في تفسير اللازم اعم من المجردة والمخلوطة ليصح جعل لازم الوجود قسما
منه واللازم مطلقا اما بين وهو اللازم الذي يكون تصوره مع تصور الملزوم
كافيا في جزم الذهن باللزوم بينهما بمعنى انه لا يتوقف على وسط برهاني سواء
توقف على حدسي او تجربة او نحو ذلك او لم يتوقف واما غير بين وهو الذي
يفتقر جزم الذهن باللزوم بينهما الى وسط وهو ما يقال في قولنا الانه
يقال لانه كذا اعني ما يجعل محمولا للموضوع الذي هو اسم ان الداخل عليه لا
الاستدلال على ثبوت شيء لشيء او نفيه عنه كما يقال العالم حادث لانه متغير وبما
ذكرنا من تفسير كون تصورهما كافيا يندفع الاعتراض بان ما لا يتوقف على

الاخر بوجه اخر كالهيولى والصورة ومنع لزوم الترجيح بلا مرجح لجواز ان يكون
في مفهوم احدهما ما تفيض الاحتياج من غير عكس كلاهما وان تساويا في الصدق لكنهما
متغايران في المفهوم الثاني الجنس العالي كالجوهر مثلا لو تركب من امرين متساويين
فاحدهما ان كان عرضا كان العرض مقوما للجوهر ومحمولا عليه بالمواطاة اذ الكلام في
الجزء المحمول وان كان جوهرا فان كان الجوهر نفس حقيقة كان الجزء عين الكل
ولزم تقدم الشيء على نفسه وان كان داخلا فيه كان الشيء جزءا لنفسه لان جزء
الجزء جزء وان كان خارجا عنه وهو محمول عليه كان عارضا له اذ المحمول المحاج عارض
فيكون جزء الجوهر الشيء الذي حقيقة الجوهر عارض له وحقيقة الجوهر مركب
بين الامرين المتساويين الذين احدهما ذلك الشيء وذلك الشيء يمتنع ان يكون
عارضا لنفسه فتعين ان يكون العارض له هو الامر الاخر من المتساويين فلا
يكون العارض بتمامه عارضا وهو محال مثلا الجوهر مركب من آوب وآشيء عرض
له الجوهر الذي حقيقته آوب ويمتنع ان يكون آعارضا لنفسه فتعين ان يكون
العارض له هو الجزء الاخر اعني ب فلا يكون العارض بتمامه عارضا وهذا محال
وجوابه منع استحالة ذلك في العارض بمعنى المحمول المحاج فان كل ماهية
مركبة من الجنس والفصل وهو بالنسبة الى احديهما عارض لا بتمامه كالانسان
للحيوان او للناطق وهذا اكثر من ان يحصى قوله واما الثالث الخ اقول

في الوجود ولما كان تميزه عن المشاركات في اصل الوجود مبنيا على احتمال
تركب الماهية من امرين متساويين ولم يعرف لهذا المعنى تحقق اهمل المصنف في
تقسيم الفصل الى البعيد والقريب وجعل القريب ما كان مميزا عن المشارك في
الجنس البعيد كالحساس والاقل القريب ما يميز جميع المشاركات في الجنس او في
الوجود والبعيد ما يميز عن بعضها وكون تميز الفصل عن المشارك في الوجود
مبنيا على الاحتمال المذكور انما هو على تفسير الامام الكلام الاشارات واما على
تفسير المحكم المحقق فليس مبنيا عليه لانه قال مراده ان الفصل يميز الشيء عما
يشاركه في الجنس فقط او مما يشاركه في الوجود سواء كان مشاركا له في الجنس
اولا وتحقيقه ان فصل الشيء ان اختص بجنسه كالمحساس للحيوان بالنسبة الى
الجسم النامي كان مميزا عما عداه مما يشاركه في الوجود وان لم يكن مختصا بالجنس
كالناطق للانسان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كالملائكة مثلا
فهو يميز الانسان عن جميع ما يشاركه في الجنس اعني الحيوان لا عن جميع ما يشاركه
في الوجود اذ لا يميزه عن الملائكة وقد يستدل على امتناع تركب الماهية من امرين
متساويين بوجهين الاول انه لابد في اجزاء الماهية الحقيقية من احتياج البعض
الى البعض واحتياج كل الى الاخر دور واحتياج احدهما الى الاخر فقط ترجيح بلا
مرجح لانهما ذاتيان متساويان وجوابه منع لزوم الدور بجواز احتياج كل

الى الاخر

على البعض الضروري يكتسب به وما كان واردا على البعض النظري فالبعض الضروري
يكتسب البعض النظري ثم يكتسب به الباقي النظري فهذا معنى الاحتياج الى
المنطق ويجب ان يعلم ان ليس المراد بالاحتياج الى المنطق ان اكتساب كل نظري
يحتاج اليه بل المراد ان اكتساب الجميع بالنسبة الى من يحصل العلوم بالفكر
محتاجا اليه نعم اكتساب كل نظري محتاج الى شيء منه قوله البحث الثاني في موضوع
المنطق اقول لما كان تمايز العلوم في انفسها بحسب تمايز الموضوعات وكان
الموضوع جهة الوحدة الذاتية الضابطة للعلم على كثرته ناسبا ان يصدر العلم
ببيان الموضوع ليعرف الطالب العلم الذي هو عبارة عن الامر الكثير بجهة
وحدته الذاتية حتى اذا قيل موضوع المنطق التصورات او التصديقات من حيث
انها توصل الى المطلوب فكانه قيل هو علم يبحث فيه عن العوارض الذاتية للتصورات
والتصديقات من الجهة المذكورة ولما كان التصديق بان موضوع المنطق
اي شيء هو موقوفا على تصور الموضوع وهذا اولى من قولهم لما كان العلم
بالخاص موقوفا على العلم بالعام عرفه وذلك لانه يوهم ان ما ذكروه في موضوع
المنطق تعريف لفظي وافادة لتصوره وليس كذلك بل هو حكم مطلوب باثباتها
ومفهوم موضوع المنطق ليس الا ما يبحث في المنطق عن اعراضه الذاتية ولهذا
اختلفوا في ان موضوع المنطق هو التصورات والتصديقات او المعقولات

الثانية

الى المنطق لزم المحال الان المنطق ليس بديهيا والا استغنى عن تعلمه والثانى
بطل ضرورة افتقار القوانين المذكورة الى التعلم فتعين ان يكون نظريا والتقرير
ان اكتساب النظرى محتاج الى المنطق فيحتاج المنطق الى قانون اخر وننقل الكلام
اليه حتى يلزم الدور او التسلسل وبهذا يندفع ما اورد الشارح من ان يكون
المذكور فى معرض المعارضة لا يصلح للمعارضة لانه على تقدير تمامه انما يدل على
الاستغناء عن تعلم المنطق والدليل انما دل على الاحتياج الى نفس المنطق لا الى
تعلمه ومن شرط المعارضة ان يكون مانعة ومنافيا لما اثبته الدليل وتقرير
الجواب ان المنطق ليس بجميع اجزائه بديهيا حتى يلزم الاستغناء عن تعلم المنطق
ولا نظريا حتى يلزم الدور او التسلسل بل بعض اجزائه بديهى كالشكل الاول
مثلا وبعضها نظريا كباقى الاشكال والبعض النظرى يستفاد من البعض الضرورى
بطريق ضرورى من غير احتياج الى قانون اخر كما يتبين البعض الضرورى مع الطريق
الضرورى اذا كان كافيا فى اكتساب البعض النظرى كان كافيا فى اكتساب
سائر النظريات لعدم الفرق وح يلزم الاستغناء عن المنطق الذى هو جميع طرق
الاكتساب لانا نقول ان اريد بكونه كافيا فى سائر النظريات انها تكتسب بمجرده
فهو ليس بلازم لجواز ان يكون بعضها واردا على غير الطريق الضرورى وان
اريد بذلك ان ما كان واردا على البعض الضرورى يكتسب به وما كان واردا

البعيده لايصل الى المنفعل فضلا عن ان يكون فيه واسطه واجيب بالمنع
اذ لامعنى للفاعل الا الموثر وللمنفعل الا المتاثر فان كان قريبا فقبل واسطه
والا فبواسطه والقانون اسم للمسطره نقل الى حكم كلى ينطبق على جميع جزئياته
عند تعرف احكامها منه كقولنا ان السالبة الكلية تنعكس كنفسها فانه ينطبق على
كل شيء من الانسان بفرس وغيره بان يقال هذه سالبة كلية وكل سالبة كلية تنعكس
كنفسها ليعلم انها تنعكس الى الشيء من الفرس بانسان والمنطق الة للقوه العاقلة
في وصول اثرها الى المطالب النظريه وهو الاكتساب وقانونية لان قواعدها احكام
كليه واحترز بالقانونية عن الالات الجزئية لارباب الصنايع وبقوله عن
الخطاء في الفكر عما يعصم عن الخطاء في غير الفكر كالعلوم العربية العاصمة عن الخطاء
في اللفظ وقوله مراعاة اشارة الى ان المنطق نفسه ليس بعاصم اذ اكثر ما يقع
الخطا بواسطة عدم الرعاية وهذا التعريف رسم لكونه تعريفا بالخاص لان
غاية الشيء وكونه الخارجان عن ذاته وذكر الشارح ههنا فايدة جليلة
راينا تركها اجل قوله وليس كله الخ اقول هذا يمكن ان يكون جوابا عن سوال
مقدر بتقدير السوال ان القانون المحتاج اليه في اكتساب النظريات لايصح ان
يكون نظريا فعا للدور او التسلسل واذا كان بديهيا فاى حاجة الى تدوينه
وتعلمه وان يكون جوابا عن معارضة تقريرها ان يقال لو افتقر اكتساب النظريات

الى المنطق

الى آخر الضروري اولا بواسطة بان يكتسب النظري من الضروري نفسه وانما
قال قانون مع ان المنطق قوانين متعددة اشاره الى ان التعريف له من حيث انه
جنس من القوانين وعلم من العلوم وله صورة وحدانية وذلك القانون هو
المنطق سمي بذلك لان النطق يطلق على ادراك الكليات وعلى مصدر الذي
هو القوة العاقلة ومظهره الذي هو التلفظ والتكلم وهذا القانون يعطي اضافة
في الاول وكمالا للثاني وامتدادا على الثالث فان قيل عدم اصابة الفكر ايما لا
يوجب الاحتياج الى مثل هذا القانون اعني الذي تعيد معرفة طرق الاكتساب
وشرايطها وتميز الصحيح من الفاسد بجواز ان يكون طرق الاكتساب وشرايطها
وتميز صحيحها من فاسدها معلومة بالضرورة قلنا لما علم بالضروره ان ليس
هذا معلوما بالضروره طويت هذه المقدمة واكتفى بما يشير اليها من قوله يفيد
معرفة طرق الاكتساب والاحاطة بالصحيح والفاسد منها قوله وسموه آلة
ما موكان تعريفا للمنطق بالنظر الى نفسه ومن حيث انه علم من العلوم وهذا
التعريف له بالقياس الى غيره من العلوم وفيه تنبيه على انه علم في نفسه والة لغيره
والآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول اثره اليه كالمنشار للنجار
في وصول اثره الى المخشب وقد يقيد المنفعل بالقريب ليخرج عن التعريف
العلة المتوسطة فانها واسطة بين المعلول وعلة البعيدة واعترض بان اثر العلة

عليه الشيخ في الشفا اذا عرفت هذا فنقول ان جعلنا الفكر عبارة عن مجموع العلوم
المرتبة كما صرح به الامام في الملخص يكون امور المعلومة مادة يقوم
بالقوة والترتيب المخصوص صورة على التفسير المشهور وان جعلناه عبارة
عن الترتيب المتعلق بالامور المعلومة على ان التي ترتيب مصدر من البنى
للمفعول اعني المرتبة فالامور المعلومة مادة باعتبار انها واحد بالتركيب قابل
للهيئة المخصوصة والترتيب دال بالالتزام على الترتيب الذي هو صورة باعتبار
انها هيئة الامور المعلومة ثم ذلك الترتيب وليس بصواب دائما بوقوع
المناقضة في مقتضيات الافكار فلو كانت بأسرها صوابا لزم جمع النقيضين و
صدقهما معا ضرورة صدق اللازم عند صدق الملزوم فان قيل لم لا يجوز ان
يكون المناقضة من جهة الخطأ في المادة قلنا المراد الاقل ضرورية فلو لم تقع في الا
خطاء اصلا لكانت المواد الثواني ايضا صوابا وهكذا الى المطالب فلم يقع خطاء
ولا مناقضة واذا لم يكن الفكر صوابا دائما مست الحاجة الى قانون يفيد معرفة
طرق اكتساب النظريات من الضروريات والاحاطة بالصحيح والفاسد من الفكر
الواقع في طرق الاكتساب والمراد بالطرق الجزئية بحسب المواد على ما اطلقوا
عليه من استعمال المعرفة في الجزئيات واكتساب النظري من الضروري اعم من
ان يكون بواسطة بان يكتسب النظري من النظري وهو من اخر الى ان ينتهي

الى اخر

مجهول وصول العقل الى معنى تصورى او تصديقى واشترط فى الامور التعدد
او الترتيب فى الواحد والتعريف بالمفرد انما يكون بمشتق وفيه معنى التركيب او هو
مع الفريد مركب وفيه نظر واشترط فى المبادى الحصول لامتناع التسلسل بحاصل
وفى المطلوب العدم الحصول لامتناع حصول الحاصل وقد اشتهر فيها بينهم اى هذا التعريف
مشتمل على المعلل الاربع وبينوه بان الترتيب يدل بالمطابقة على الصورة وهى
الهيئة الاجتماعية وبالالتزام على الفاعل اعنى المرتب وهى القوة العاقلة والامور
المعلومة مادة والتسادى المجموع غاية وفيه نظر لان الترتيب مفهومه المطابقى
ما سبق وهو غير الهيئة الاجتماعية ولان الامور المعلومة ليست داخلة
فى الفكر اعنى الترتيب المخصوص فيكيف يكون مادة للشئ جزء ويكون الشئ معه ومادة صح
بالقوة ولان صورة الشئ جزء مباين له فكيف يصح حملها عليه وتعريفه بها والتحقيق
فى هذا المقام ان ما يتوقف عليه الشئ ان كان داخلا فى ذلك الشئ فاما ان
يكون بحسب الشئ معه بالقوة وهى العلة المادية كالخشب للسرير او بالفعل
وهى الصورية كالهيئة السرير وان كان خارجا عنه فان كان ما منه الشئ
وهى الفاعلية كالنجار وان كان ما لاجله الشئ فهى الغاية كالجلوس على السرير
هذا هو المشهور وقد يقال المادة لما يحل فيه شئ كالموضوع للعرض والصورة
للهيئة وفعل يكون فى قابل واحد اعنى بالذات بالتركيب كالعرض الموضوع فصل

بديهيا او يكون جميعها نظريا او يكون بعضها بديهيا وبعضها نظريا و
الاقسام منحصرة فيها ولما بطل القسمان الاولان تعين الثالث وهو ان
يكون البعض من كل منهما بديهيا والبعض نظريا ففيه تسامح لان الثالث اذا
كان عبارة عما ذكر لم ينحصر الاقسام في الثلثة لامكان صور اخر مثل ان يكون
جميع التصورات او بعضها نظريا مع بداهة التصديقات وبالعكس واما ويد
بالثالث ان يكون البعض منهما لا من كل منهما بديهيا والبعض نظريا لم يتم
للط والظاهر انه قصد تقسيمين احدهما اما ان يكون جميع التصورات بديهية
او يكون جميعها نظرية او يكون بعضها بديهيا والبعض نظريا وهكذا في
التصديق فوقع الخلل في العبارة ثم النظري يحصل بالفكر من البديهي او من
نظري اخر ينتهي الى البديهي والفكر ترتيب امور معلومة للتادي الى مجهول و
الترتيب جعل الشيئين فصاعدا بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها
نسبة الى البعض بالتقدم والتاخر اي يكون بحيث يصح ان يقال هذا متقدم
على ذاك وذاك متاخر عنه واحترز به عن مثل تركيب الادوية فانه ليس بترتيب
وغلط من زعم ان المراد بالتقدم والتاخر فيما بين الاشياء ان يكون مناسبا
انما نشاء من معناه اللغوية اعني وضع كل شيء في مرتبته واراد بالامور ما فوق
الواحد وبالمعلومة الحاصلة صورها عند العقل فيعم المنطوقات وبالتادي الى

استحضار ما منه الاكتساب ويمتنع توجه العقل في زمان مثناه الى امور
متناهية غير متناهية ضرورة ان كل توجه يقتضي زمانا وظاهر انا نكتسب في اوقاتنا
تصورات وتصديقات فلا يكون هذا الدليل مبنيا على حدوث النفس وقد
يقال لو كان الكل كسبيا لما حصل لنا علم هو اول العلوم والتالي باطل لان النفس
في ابتداء الفطرة خالية عن العلوم ثم تحصلها والاولى ان يقال ليس الكل بديهيا
ضرورة الاحتياج في البعض الى النظر كتصور العقل والنفس وكالتصديق بحدوث
العالم فلا نظريا ضرورة الاستغناء عن النظر في البعض كتصور الحرارة والبرودة
وكالتصديق بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان وذلك لان دليلهم
مع انه اخفى من المدلول يشتمل على دعوى الضرورة في البعض على تقدير
نظرية الكل فيتوقف على ان التصديق لا يكتسب من التصور والامكان
ان يكون كل التصديقات كسبية وينتهي الى تصور بديهي ويكون اول
العلوم تصورا والتصديقات باسرها كسبية قوله بل البعض من كل الخ
اقول لما كانت التصورات ثابتة ولم يكن كل تصور بديهيا ولا نظريا ولم
يكن بين البديهي والنظري واسطة ثبت ان بعض التصورات بديهي و
بعضها نظري وهكذا في باب التصديق فيصح ان البعض من كل منهما بديهي
والبعض نظري واما ما قيل اما ان يكون جميع التصورات والتصديقات

اوغيرذلك جمعا ومنعا فعدل عن ذلك الى ان التصديق الضروري ما لا يتوقف

حكمه بعد تصور الطرفين على فكر والنظري بخلافه فقول الناس كل واحد من افراد

التصور اعم من ان يكون بالكنه او بوجه ما وكل واحد من افراد التصديق بديهي

اي ضروري ولا نظري اي كسبي اما الاول فلانه لو كان كل واحد من التصورات

والتصديقات بديهيا لما كان شئ من الاشياء مجهولا لنا بمعنى انا لم نحج في

تحصيل شئ من التصورات والتصديقات الى فكر ونظر كما ذكره المصنف في شرح

الكشاف وهو لا يرد عليه الاعتراض بان البداهة لا تنافي المجهولية ولا توجب

الحصول لجواز ان يتوقف البدهي على توجه العقل او الاحساس او الحدس

او غير ذلك واما الثاني فلانه لو كان كل واحد من افراد التصور والتصديق

نظريا لزم في تحصيل كل من تصور او تصديق الدور او التسلسل اعني توقف الشئ على

ما يتوقف على ذلك الشئ او التسلسل اعني ترتب امور لا نهاية لها وذلك

لان تحصيل كل علم حينئذ يكون بعلم سابق والتقدير انه نظري فيكون تحصيله

بعلم آخر نظري وهلم جرا فان عاد سلسلة الاكتساب الى شئ من الامور السابقة

لزم الدور وهو باطل ضرورة استحالة تقدم الشئ على نفسه وحصول الفعل قبل حصوله

وان ذهبت لا الى نهاية لزم التسلسل وهو باطل لانه يوجب ان لا يقدر على

تحصيل شئ من العلوم في الازمنة المتناهية ضرورة ان اكتساب كل علم يقتضي

الامرين وادعاء صحتها او بان التقسيم باعتبار المفهوم وهو لا ينافي تداخل افراد
الاقسام فهو بعينه جواب لهم عما سبق والعاشر ان المضر وغيرها قسموا العلم
الى التصور والتصديق وبينوا انه يحتاج فيها الى موصل نعنوا ان الموصل الى التصور
واجب التقديم في الذكر لتوقف التصديق على التصور اى تصور المحكوم عليه وبه
والنسبة الحكمية فعلم ان التصور المعتبر في التصديق وهو بعينه المقابل له والا لم يكن
لهذا الكلام معنى والقول بتغايرهما مما لا يصلح اصلا وههنا نظر قوله وليس الكل
اقول النظري ما يحتاج الى كسب وفكر والبديهي ما لا يحتاج اليه سواء احتاج
الى شيء اخر من حدس او تجربة او غير ذلك او لم يحتج ويرادف الضروري وقد
يراد به ما لا يحتاج بعد توجه العقل الى شيء اصلا فيكون اخص من الضروري
وتفسير النظري والضروري بما ذكر صحيح عند من يجعل التصديق نفس الحكم
اعني ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها وكذا عند الامام ومن تابعه من القائلين
بكونه عبارة عن المجموع حتى اذا كان الحكم بديهيا واحد طرفيه كسبيا كان
التصديق نظريا وح يصح اكتساب التصديق من القول الشارح ولما كان هذا
مخالفا للعرف والتحقيق فسر المتاخرون التصديق الضروري بما يكون تصور
طرفيه وان كان بالكسب كافيا من جزم الذهن بالنسبة بينهما والنظري بخلافه
نورد عليهم الاعتراض بالضروريات الغير الاولية اعني التي يتوقف على حدس او تجربة

عند المحقق ومن تابعه

النسبة التامة اوكلا وقوعها والتصديق عبارة عن ادراك ان النسبة واقعة او
ليست بواقعة ولو سلم الترادف خلاف وايضا عند المصنف لانه يجوز في التقسيم على
سبيل منع الخلو ان يكون احد الامرين قسما من مراد فالاولى المحاكمة ان قوله
المراد بالتصور اما مطلق الحضور الذهني او المقيد بعدم الحكم ليس بجائز
ان يراد بالحضور الذهني لغير وقوع النسبة اوكلا وقوعها وح كما يرد ما ذكر السادس
ان جوابه عن الاعتراض الثاني ان كان من جهة المصنف فهو بعينه جواب من جهة
الجمهور فانه اذا ثبت اطلاق التصور مع المعنيين فعندهم ايضا المقابل للتصديق
السادج والمعتبر فيه هو مطلق التصور وان كان من جهة الجمهور فيرد ان الاعتبار
يخرج الجواب عن الاعتراض الاول ايضا بان يكون التصور الذي هو نفس العلم
غير الذي هو قسيم التصديق وح لا يصح جعل ورود الاعتراض سببا للعدول
عن التقسيم المشهور السابع ان قوله الحضور الذهني اذا اعتبر بشرط الحكم فهو
التصديق ظاهر في ان التصديق هو الادراك المقيد بالحكم كما فهمه البعض فلا يجوز
المركب او نفس الحكم كما صرح به في اخر كلامه الثامن ان في المحاصل الذي ذكره تقسيما
للشيء الى نفسه والى غيره لان التصور مطلقا هو بعينه التصور لا بشرط شيء
التاسع انه جعل فيه قسم الشيء قسيما له وهو ان كلا من التصور بشرط شيء و
بشرط لا شيء قسم من التصور لا بشرط شيء وقد جعله قسيما له فان اجاب بالتزام

الاول

او بشرط عدمه وهو التصور السادج المقابل وللا بشرط شئ وهو مطلق التصور
على منهاج الحكمة
المعتبر في التصديق شرطا او شطرا ولقايل ان يقول في هذا الكلام نظر من وجوه
على منهاج الاحكام
الاول انه انما يلزم كون تعريف بل التصور فقط بحصول صورة الشئ في العقل غير
مانع اذا لم يكن التصور مع الحكم من التصور فقط بالمعنى الذى قصده المصنف وهو
المجرد من اعتبار الحكم وعدمه على ما مر وهو معترف بان معنى هذا التقسيم ان
العلم لا يخ عن الادراك من حيث هو ادراك او عن مع الحكم الثاني ان القول بان
المصنف قسم العلم الى التصور السادج والتصديق مما يناقش فيه كما ينا على انه يلزم
على ما ذكر من التقرير المذكور ان يكون التصور المقيد بالحكم مثل مجرد تصور
المحكوم عليه او به في القضية خارجا عن القسمة ضرورة انه ليس بتصديق والتصور
لا حكم معه وان يكون المجموع الذى اعتبرناه مركبا من المحكوم عليه والحكم مع قطع
النظر عن تصور المحكوم به تصديقا ضرورة انه تصور امع حكمه الثالث انا
لا نسلم ان التصديق لو كان هو التصور مع الحكم كان قسما من التصور وانما يلزم
لو كان هو التصور المقيد بالحكم كما فهمه البعض اما اذا كان عبارة عن المجموع
حدين
فلا لا يرى ان الواحد المقيد يكون نوعا من الواحد قسما من الواحد بخلاف مجموع الوا
الرابع انا لا نسلم ان التصور في التقسيم المشهور مراد فللعلم حتى لا يصح جعل التصديق
بمعنى الحكم في اقسام العلم بل هو اخص منه لكونه عبارة عن ادراك ما عدا وقوع

هذا التصور الذي هو مقابل التصديق معتبر فيه لكن لما كان تقسيم الشيء الى
نفسه والى غيره والتردد بين الخاص والعام مما يستقبح المجهود عدل بعض المحققين
عن هذا التوجيه وقال المراد بالتصور فقط تصور لا حكم معه وضمير هو يعود الى
مطلق التصور لا الى التصور فقط لان التعريف صادق على التصور مع الحكم فلا
يكون ما نحن فيه قال وانما عدل المصنف عما هو المشهور واعني تقسيم العلم الى التصور
الساذج والتصديق لورود الاعتراض على التقسيم المشهور من وجهين الاول
ان التصديق ان كان عبارة عن التصور مع الحكم كان قسما من التصور فلا
يصح جعله قسيما له وان كان عبارة عن الحكم وقد جعل قسيما للتصور المرادف
للعلم لم يصح جعله من اقسام العلم وهذا لا يرد على المصنف لانه جعل التصديق قسيما
للتصور الساذج وقسما من التصور المطلق الثاني ان اراد بالتصور مطلقا
الحضور الذهني فهو بعينه العلم فيلزم انقسام الشيء الى نفسه والى غيره وان اراد
المقيد بعدم الحكم امتنع اعتبار التصور في التصديق لضرورة امتناع اعتبار الحكم
وعدمه في شيء متحقق وجوابه ان التصور يطلق بالاشتراك على مطلق التصور
المرادف للعلم وهو المعتبر في التصديق وعلى التصور الساذج المقيد بعدم الحكم
وهو الذي ينقسم العلم اليه والى التصديق ولا فساد فيه فالحاصل ان الحضور الذهني
مطلقا وهو معنى العلم والتصور اما ان يعتبر بشرط الحكم وهو التصديق او

بشرط

لا التصديق الذي هو المجموع المركب من التصور والحكم وح يسقط اعتراضان احدهما
ان الحكم ليس بعلم لانه فعل من افعال النفس اعني الايقاع والانتزاع والعلم كيف فلا
يصح جعل التصديق المركب من العلم وما ليس بعلم قسما من العلم على ان الحكم
ليس بفعل بل هو اذعان وقبول او وقوع النسبة او لا وقوعها وادراك لذلك بدلالة
اقتران بالبداهة والاكتساب وهو المسمى بالتصديق عند الحكماء ومعناها با
بالفارسيه كرويدن صرح بذلك الشيخ ابو علي وثانيهما ان مورد القسمة ان كان
العلم الواحد لم يصح جعل التصديق على راي الامام منه لكونه عبارة عن ثلثة ادراكات
وفعل ان كان الحكم فعلا وعن اربعة ادراكات ان كان الحكم ادراكا وان كان
اعم من العلم الواحد لزم ان يكون المركب من القضية التامة وتصوير احكما اذا
حصل في العقل ان زيدا كاتب وصورت الفرس خارجا عن القسمة فانه ليس
بتصور وهو ظاهر ولا بتصديق تركيبه من التصور والتصديق اللهم الا ان يلتزم
كونه تصديقا والحاصل من مذهب المصنف على ما صرح به في غير هذا الكتاب ان
التصور فقط هو الادراك من حيث هو ادراك من غير اعتبار شيء اخر معه من حكم
او غيره وهو يرادف التصور والعلم ولا امتناع في تقسيم العلم الى الادراك من حيث
هو الادراك والادراك مع الحكم على سبيل منع الخلو وعلى هذا يكون الضمير
في قوله وهو حصول صورة الشيء في العقل عايدا الى التصور فقط ويصح كون

والفرق ظاهر بينهما له قوله العلم اما تصور اقول عقد صدر البحث بتقسيم
العلم الى التصور وغيره لان بيان الحاجة الى المنطق على وجه يشعر بانقسام الى
الموصل الى التصور والموصل الى التصديق مبنى عليه والا فيكفى فى مجرد بيان الحاجة
تقسيم العلم الى الضرورى والنظرى وفسر الحكما العلم بحصول صورة الشئ فى العقل
وصورة الشئ ما يؤخذ منه عند حذف المشخصات والعقل جوهر مجرد عن المادة
فى ذاته مقارن لها فى فعله وهى النفس الناطقة التى يشير اليها كل احد بقوله انا وهذا
تفسير للعلم الانسانى المنقسم الى الضرورى والاكتسابى وما قيل ان العلم صفة
العالم والحصول صفة الصورة فلا يكون هو هو ليس بشئ لان المعرف هو
المجموع اعنى هو حصول صورة الشئ فى العقل مجرد الحصول والعالم كما يتصف
بالعلم يتصف ايضا بحصول الصورة فى عقله الا انه لتركيبه لا يمكن اشتقاق اسم
الفاعل منه بخلاف العلم فالعلم اما تصور فقط اى ادراك مجرد عن ان يعتبر معه حكم
اوغيره كتصور الانسان مثلا واما تصور مع حكم كادراك الانسان مع الحكم
عليه بانه كاتب اوليس بكاتب والحكم اسناد امر الى اخر اى ضمه اليه اثباتا
وهو ايقاع النسبة الحملية اولا اتصالية اولا انفصالية واما سلبا وهو انتزاعها
فخرج بقيد الايجاب او السلب ما ليس بحكم كالنسبة التقييدية ويقال المجموع التصور
والحكم تصديق وهو اصطلاح الامام فاما فى قسمى العلم هو التصور والمقيد بالحكم

فجعل المقدمة بحثين احدهما لبيان جهة الوحدة الذاتية والآخر للعرضية وقدمه
لكونه اوضح واسبق الى الذهن وذكر فيه بيان الحاجة لكونه مما يساق الى بيان
الماهية ولذا قدمه في البيان وبنى على ان المقصود الاصلي هو بيان الماهية
بتقديمه في الذكر حيث قال الاول في ماهية المنطق وبيان الحاجة اليه هذا هو التحقيق
في وجه تصدير الكتب بتعريف العلم وغايته وموضوعه واما ما ذهب اليه الشارحون
من ان المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه الشروع في العلم ووجه الحاجة التوفيق
اما على تصور العلم بنحو سهل فليكون الطالب على بصيرة في طلبه لاحاطته بجميع المسائل
اجمالا حتى ان كل مسئلة ترد عليه يعلم انها من ذلك العلم واما على بيان الحاجة
فلئلا يكون طلبه عبثا واما على بيان الموضوع فليتميز العلم المطلوب عنده ويكون
على بصيرة في طلبه ففيه نظر لان المفهوم من توقف الشروع على شئ انه لا يمكن الشروع
بدونه فظاهر ان شيئا مما ذكر لا يدل على التوقف بهذا المعنى الا تريا كثيرا من
الطالبين يحصل كثيرا من العلوم الآلية كالنحو وغيره مع الذهول عن رسومها وغاياتها
ولان كون الطالب على بصيرة مما ليس له معنى محصل يقتضي الاقتصار على ما قصده
وعلى هذا لا يصح تفسير المقدمة بما يتوقف عليه الشروع في العلم بل بما يتوقف
عليه الروع ببصيرة ايضا ولان يتميز العلم عند الطالب لا يتوقف على بيان الموضوع
بل قد يحصل بجهات اخر مع تمايز العلوم في انفسها انما يكون بتمايز الموضوعات

في
الشروع في المقاصد لارتباطها وهي ههنا امور ثلثة الاول بيان الحاجة الى
المنطق اعني معرفة غايته ومنفعته الثاني بيان ماهيته اعني تفسيره بما يعم جميع
مقاصده على وجه يميزه عما عداه الثالث بيان موضوعه اعني تعيين ما به يتميز
هذا العلم في نفسه عن العلوم الاخر حتى يحصل للناس واحد على الانفراد فان تمايز
العلوم في ذواتها ليس الا بحسب تمايز الموضوعات حتى لو لم يكن لهذا موضوع غير
مغاير للموضوع ذاك بالذات او بالاعتبار لم يكونا علميين ولم يصح تعريفهما بوجهين
مختلفين لان العلم عبارة عن جميع ما يبحث فيه عن الاعراض الذاتية للموضوع
باعتبار واحد ووجه ارتباط المقاصد بالامور الثلثة ان كل علم فهي كثرة تضبطها
جهة وحدة باعتبارها تعد علما واحدا وجهة الوحدة التي في نفسه وبالنظر الى
ذاته هو اشتراك جميع كثرته في كونها باحثة عن الاعراض الذاتية للموضوع وقد اشتراك
وقد تثبتها جهات اخر من الوحدة كالغاية او كونه آلة لشيء اخر ونحو ذلك و
تعريفه باعتبار الجهة الاولى يكون حدا وبغيرها يكون رسما ومن حق كل طالب
تضبطها
كثرت فيضبطها جهة واحدة ان يعرفها اولا بتلك الجهة حتى يأمن فوات شيء
يعينه ويرفه الهمة الى الصلاة بعينه ذكر صاحب الايساغوجي في آخر كتابه انه ينبغي
في العلم غايته لئلا يكون النظر عبثا وان يعرف غايتها ومنفعتها التي داد جدا
او فشاطا ولا يكون نظره عبثا وضلالا ومنفعته لتبسط الناظر على الاقدام فيه

مجد

الالفاظ بابا اخر فصاروا عشرة والمتاخرون اخلوا بالصناعات الخمس مع عظم قدرها
وطولوا في المعكوس والتلازم والاقترانات مع قلة جدواها وصدد عن الاتيان بكليات
ماهية المنطق والحاجة اليه وموضوعه وما يسبح فالمصنف رتب كتابه على مقدمة
الامور الثلثة وثلث مقالات اولها لبحث الالفاظ والكليات والتعريفات وثانيها
لبحث القضايا واحكامها وثالثها للقياس ولواحقه وخاتمة للاشارة الى الصناعات
الخمس وما يليق بها ووجه ظبط ان المذكور فيه ان كان خارجا عن ابواب المنطق
هو مقاصده فهي المقدمة والا فان كان البحث عن المفردات فهي المقالة الاولى
والا فان كان عن المركبات الغير المقصودة بالذات فهي المقالة الثانية والا فان
كان البحث عن المركبات المقصوده باعتبار الصورة فهي المقالة الثالثة والا فهي
الخاتمة وما قيل ان البحث عن المركبات المقصوده بالذات ان كانا باعتبار
الصورة فهي المقالة الثالثة وان كان باعتبار المادة فهي الخاتمة مشعر بان الخاتمة
مقصورة على مواد الاقيسة وليس كذلك بل تشتمل على اجزاء العلوم ايضا على انه
بعد ورود القسمة ما يجب ان يعلم في المنطق وكون المقدمة من هذا القبيل محل
نظر ثم ترتيب المصنف ليس كما ينبغي لانه جعل بحث الالفاظ في مقالة المفردات مع
شموله المفرد والمركب وجعل المقصود بالذات وغيره من المركب مقالتين ومن
المفرد مقالة واحدة قوله اما المقدمة اقول مقدمة الكتاب ما يذكر في قبل

نسيم امر الانسان في معاشه ويستعين بذلك لترتيب معاده ويحد كل مركب كمالا

اللايق به كانت افاضتها محض الرحمة اعني ارادة الخير والنفع للغير وتخصيص العقول

والنفوس السماوية بالذكر المشرف والتعظيم ثم لما كانت استفاضت المطالب و

استفادة المآرب مبنية على مناسبة طابعي المعيض والمستفيض وملائمة مابين المفيد

والمستفيد وكان المفيض في غاية التقدس والمستفيض في غاية التعلق وجب

لتوسل في ذلك بمتوسط ذي جهتين ليستفيض بجهة تجرده عن الواجب و يفيض

بجهة تعلقه على الطالب فلاجرم ورد فواحمد الله بالصلوة على النبي اعني الدعاء

والثناء عليه وكذا على اله واصحابه بالنسبة اليه والنفس القدسية هي التي لها ملكة

استحضار جميع ما يمكن للنوع دفعة او قريبا من ذلك على وجه تعقلي وهذه انها

الحدس وذلك بحسب اتصالها بالجواهر العقلية وتنزهها عن الكدورات البشرية

مثل الميل الى اللذات والشهوات الجسمية والتدنس بالاباطيل والرذائل الدنية

والمعجزات امور غريبة خارقة للعادة داعية الى الخير والسعادة مقرونة بدعوى

النبوة والايات اعم من ذلك قول وتبتدأ قول ابواب المنطق عاما استقر

عليه راي الجمهور تسعة الاول الكليات الثاني التعريفات الثالث القضايا

الرابع القياس ولواحقه الخامس البرهان وما يشتمل على بحث اجزاء العلوم

السادس الجدل السابع الخطابة الثامن المغالطة التاسع الشعر وجعل بعضهم بحث

القياس من السبعة الاحوال العارضة على حال الخبر في كقولك كل ان صوان

جسم فكل ان جسم فهو سنده للنتيجة الحملية الكلية على الاول والقياس

بهيئته البقين بخلاف الاستقراء والتمثيل المفيدين للظن والاول القياس الحق

وباب تحصيل التصديقات وهو عبارة عن قول مؤلف من قضايا يلزم منها

لذاتها قول اخر كقولك العالم متغير وكل متغير حادث

مسبوق بمادة ولا زمان وكذا الانشاء فهو بقابل العكوين لكونه مسبوقا بالمادة
والاحداث لكونه مسبوقا بالزمان ونظام الوجود هي سلسلة الممكنات التي اولها
جوهر عقلي ابداعي هو العقل الاول وهناك ما الوجود في غاية الشرف والكمال وينحط
منها اخذا في النقصان الى ان يبلغ غايته اعني هيولى العناصر ثم يعود منها اخذا في الكمال
الى ان يبلغ غايته اعني الجوهر العقلي الاحداثي الذي هو النفس الناطقة المتحلية بصور
الكمالات بالفعل كالعقل الاول فكما بدأكم تعودون واطلق الابداع على ايجاد نظام
الوجود نظرا الى ان المجموع المشتمل على المادة والزمان والمجردات يمتنع ان يكون
مسبوقا بمادة او زمان واراد بالاختراع مطلق الايجاد ليشتمل الامور المادية
وغيرها والجود صفة هي مبدأ افادة ما ينبغي لمن يتيسر لا لعوض فلو وهب الكتاب لمن
لا يليق به او وهب شيئا ليستعيض ولو مدحا او ثناء لم يكن جودا وايجاد الموجودات
امر لا يتوقع ان يعود نفعه الى الواجب تعالى وتقدس فيكون من محض الجود وانواع الجواهر
العقلية هي العقول العشرة المختلفة بالانواع المنحصرة في الاشخاص وايجاد مثل هذه
الموجودات الكاملة بالفعل البريئة عن النقصان والقوة في كمال القدرة والاحرام
الفلكية هي الاجسام التي فوق العناصر من الافلاك والكواكب ومحركاتها جواهر مجردة
في ذواتها متعلقة بالافلاك ليكون مبادي تحركاتها فيقال لها النفوس الناطقة الفلكية
ولما كانت هي سببا لحركة الافلاك التي هي سبب لحدوث الحوادث في عالم الكون و
الفساد

اللهم وفقني بالاتمام

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي بصرنا سبل الهداية والتوفيق ويسر لنا سلوك مناهج التصور والتصديق والصلوة على نبيه محمد الهادي الى سواء الطريق وعلى آله واصحابه الفائزين بفيضان التحقيق وبعد فقد سألني فوق من خلاني ورفقة من خلص اخواني ان اشرح لهم الرسالة الشمسية واحقق لهم فيها القواعد المنطقية وافصل مجملاتها الابية وابين مبهماتها المخفية ولجيل قداح النظر في شرح الفاضل المحقق والحبر المدقق قطب الملة والدين الرازي شكر الله مساعيه وقرن بالافاضة ايامه ولياليه افصل ما الجلته يقيد الاستطاعة وابين ما اهمله بمبلغ البضاعة وانفح ما اطنبه فيها شغفه بالايضاح واسم ما وقع فيه الشاح بالافصاح فاجبتهم الى ملتمسهم مع قلة البضاعة وشرحها على معرجهم مع قصور الباع في الصناعة والله سبحانه ولي التوفيق وعليه التوكل في البداية والنهاية وهو حسبي ونعم الوكيل قوله

الحمد لله اقول لما انعم الله بافاضة نفحة الناطقة المتحلية بالعلوم والمعارف التي تاليف هذه الرسالة اثر من اثارها وفيض من انوارها وكان شكر المنعم واجبا صدر الرسالة بحمد الله سبحانه اداء لحق شيء من ذلك والا فالتوفيق للحمد والاقتدار عليه ايضا مما يقتضي به شكرا وهلم جرا فلا قوة الحامد والاعياد ايجاد شيء غير

مبوق

20

شرح شمسیہ ملا سعد

اجزاء فصول

جلد اول جلی

شواہد مطول

حاشیہ میر

ف الله على

مامور بها بمقتضى الآية واما ما التزمه من عدم امكان تادية
الله تعالى ما هو الواجب عليه ففيه انه لا سبيل للخلق الى
ضبط قدرة الاصلح لا يتصور المزيد عليه ولا يلزم
ذلك وكون مقدورات الله تعالى غير متناهية
معناه انه لا يقف عند حد يضبطه احد
ولا يتجاوز عنه لا انها غير متناهية في
الواقع فلزم من عدم امكان تادية الله تعالى
ما هو الاصلح ممنوع ولو سلم ممنوع
المصلحة في وجود المنافع الغير المتناهية
بجواز اشتمالها على مفسدة لا يعلمها
الا الله تعالى وايضا الفعل انما يجب
على الله من حيث الحكمة اذا
كان ممكنا اما اذا كان
ممتنعا فلا وصالا
يتناهى من مقدورات
الله تعالى يستحيل
عادة كما لا يخفى
تمت في ليلة الجمعة
في سنة ١٢

وبهذا يستحقون زيادة الثواب والفضيلة بخلاف الملائكة فان الشيطان
غير مزاحم لهم بل هم مجبورون مجبولون على الاستقامة لا ينفك
ذلك عنهم كالزوجية عن الاربعة واما ما ذكره من لزوم عدم
عدم تحقق التفضل ففيه ما مر من ان مدعانا ان الاصلح واجب
عليه تعالى بمعنى انه لازم بالنظر الى حكمته تعالى وكون ما يفعله تعالى
لا يوجب ان لا يبقى للتفضل مجال
للواجب بالمعنى المذكور ولا يكون له تعالى خيرة في الانعام بجواز اداء
ما هو الواجب والزيادة عليه تبرعا وتفضلا فيستوجب بفعل
الزيادة عليه شكرا ويكون الشكر موجبا للمزيد كما قال تعالى لئن
شكرتم لازيدنكم والحاصل ان كون الاصلح بالنسبة الى البعض واجبا
كما يشير اليه كلمة قد الداخلة على المضارع في عبارة التجريد لا يوجب
ان لا يقع المزيد على الواجب تبرعا وهو ظاهر واما ما ذكره من
لزوم ان يكون الدعاء سببا لتغيير ما هو الواجب عليه تعالى ففيه
انه لم لا يجوز ان يصير دفع البلاء وكشف الضراء اصلح بالدعاء
وح لا يلزم من استجابة الدعاء تغيير ما هو الواجب عليه تعالى
وبالجملة البلاء والباساء والفقر ليست بواجبة حتما حتى يكون
السؤال طلبا لتغيير ما هو الواجب عليه تعالى وما ذكره في الاستدلال
لا يستدعيه بجواز ان يكون الدعاء صالحا كما يدل عليه قوله تعالى
ادعوني استجب لكم ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون
جهنم داخرين مع ان الدعاء والطلب من الله تعالى عبادة عظيمة

منور

الانبياء في زمان يكون اصلح بالنظر اليهم او الى شخص آخر اما الاول فلانه
يجوز ان يكون الاصلح بحال النبي تخلصه من مضيق الدنيا ووصوله
الى لقاء ربه واما الثاني فلانه يمكن ان يكون حكمته تقتضي
بعث نبي آخر ويكون الاصلح بحال بعث النبي الثاني عدم بقاء الاول
وايضا يمكن ان يكون بعض العباد يجتهدون حال عدم بقية
النبي فيحصل بذلك لهم الثواب فيكون الاصلح بالنسبة اليه عدم
البقية وايضا يجوز ان يعلم الله تعالى انه لو بقي النبي لخالفه
اصحابه وارتدوا عنه وقصدوا هلاكه وارادوا محو آثار دينه
كما وقع من قوم موسى في حيوته عن امة نبينا صلعم عند مماته
فانهم خالفوا النبي عند وفاته وغصبوا السلطنة من اهل
بيته ولم يجعلوا اميرا عليهم من كان ياخذ بهم الطريق المستقيم
كما اخبر عنه النبي صلعم على ما في المشكاة بقوله عليه السلام وان قوما يرد
علينا ولا ارانكم فاعلين تجدون بعدي هادين يا خذ بكم الطريق
المستقيم واما بقية ابليس وذرياته فيجوز ان يكون الاصلح
بحالهم ذلك لاستدراجه تاخير العذاب ولهذا سال ابليس ابقاءه عن الله تعالى
وقال رب انظرني الى يوم يبعثون واما بالنسبة الى باقي العباد
فيمكن ان يكون المصلحة في خلق ابليس وابقاءه مجاهدة العباد
معه ليفوزوا بالدرجات العالية ويترتب عليه تفضيلهم على الملائكة
فان الاستقامة حالهم مع مزاحمة الشيطان في غاية المشقة

للزم فاعلا للقبيح فيصار الى ان معنى الوجوب على الله رجحانا يقتضيه
الحكمة وهذا كما انه اذا تحقق الصارف عن ايجاد الفعل للحكيم و
لا داعي له من حاجة ومصلحة فايجاده عنه قبيح كما تقرر في موضعه
واما ثانيا فلان جميع ما ذكره من المفاسد من قوله بان المحقق
الطوسي قدس سره قال في هذا المقام من كتاب التجريد الاصلح قد
يجب على الله وهو في حكم القضية الجزئية والاظهر ان ايراده للسور
الجزئي اشارة الى ان الاصلح لا يجب مطلقا حتى بالنظر الى شخص
شخص من الجزئيات ايضا بل انما يجب اذا كان اصلح بالنظر الى نظام
الكل كما اشرنا اليه سابقا ولو سلم ان لفظ قد في كلامه للتحقيق
دون التقليل فنقول يحتمل ان يكون ابقاء الكافر المذكور لاجل مصلحة
الكل او مصلحة شخص كما جوزه بعض مشاهير اصحابنا غاية الامر
ان يكون مخفية علينا والواجب هو رعاية مصلحة الكل او مصلحة
البعض قال المحقق الطوسي طيب الله مضجعه في الفصل التاسع من
شرح الاشارات ان الاصلح بالقياس الى الكل غير الاصلح بالقياس
الى البعض والاول واجب دون الثاني انتهى وما ذكره من المفاسد قد
انما يتم على تقدير وجوب الثالث كليا وليس فليس على انا نقول
ابقاء الكافر المذكور لا يكون الا بمصلحة اذ الوجود خير محض
كما ذكر في التجريد وغيره فلا يكون خيريته في وجوده بل لم يغلب
خيره لا يتصور موجودا وحينئذ الحكمة لا يقتضي نفيها واما امامة

الانبياء

بحال الكافر المبتلى بالاسقام والافات ان لا يخلق او يموت طفلا
ويسلب عقله بعد البلوغ فلم يفعل الله تعالى ذلك بالنسبة اليه وابقاه
حتى يفعل ما يوجب خلوده في النار ومنها انه يلزم ان يكون اماتة
الانبياء والاولياء المرشدين وتبقية ابليس وذرياته المضلين
الى يوم الدين اصلح لعباده وكفى بهذا فظاعة ومنها انه يلزم
ان لا يبقى للتفضل مجال ولا يكون لله تعالى خيرة في الانعام والافضال
بل يكون ما يفعله تادية للواجب كرد وديعة او دين لازم فلا
يستوجب على فعل شكرا ويكون الدعاء لدفع البلاء وكشف الباساء
والضراء سوآء من الله تعالى ان يغير ما هو الواجب عليه ومنها
ان مقدورات الله تعالى غير متناهية فاى قدر يضبطونه فالاصلح
فالمزيد عليه ممكن فيلزم ان لا يمكن تادية الله تعالى ما هو الواجب
وفساده اظهر من ان يخفى انتهى ما ذكره واقول فيه نظر اما اولا
فلانا نقول ان مدعى المعتزلة هو ما يثبته الدليل وليس لكم
حمل مدعاهم على ما لا يثبته دليلهم ولو سلم ان مدعاهم ما ذكره
فنقول ان الوجوب بمعنى استحقاق الذم لتاركه ولا خفاء في
انه اذا اوجد الداعي والقدرة وانتفى الصارف فتاركه مستحق الذم
فالوجوب بهذا المعنى ايضا متحقق والحاصل ان المراد بالواجب ههنا
ما يستحق تاركه الذم وذلك لان القادر الحكيم اذا علم في شيء
مصلحة ولم يمنعه مانع من ايجاده فلو لم يوجده لكان مستحقا

والحاصل ان القصور وان الحكيم اذا لم يكن له عن الفعل والاحسن
صارف وله الباعث وجب عند العقلاء اليه وقولا الزمة الاعتزال
تركه والمستحق الذم على ما تقرر من انه لا يفعل القبيح فافهم جيدا

الوجه المخصوص لانه هكذا سيقع بل الحق فيه انه انما سيقع
هكذا بصنعه لانه صوره هكذا اوّ لا في ذهنه ولا شك ان علم الباري
تعالى ازلي الازال بخصوصيات الاشياء والاحوال من حيث قبل الثاني
لا الاوّل فليس علمه تابعا للمعلوم واصلا بل الامر بالعكس قلنا
ان للعدلية ان يقولوا سلمنا ان علمه تعالى بما يصدر عنه فعلي
لا انفعالي الا انا لا نسلم ان علمه تعالى بافعال العباد كذلك وانما لم
قولك ان لو ثبت انه تعالى فاعل لافعالهم ولم يثبت عنك ذلك
بل دون اثباته خرط القتاد واذا لم يكن علمه تعالى بافعالهم فعليا
بل يكون انفعاليا فلا مدخل له في وجوب افعالهم او امتناعها ولا
في اختلافها كما ذكروا انما الذي ينبغي له تعالى ان يجازيهم على وفق
ما يصدر منهم بحسب قابليا تهم واستعداداتهم كما عرفت وهما
يناسب ذكره تتميما للمرام ما ذكره شارح التجريد في هذا المقام
مع ما سنحلي به دفعة من الكلام قال ذهب المعتزلة الى انه
يجب على الله تعالى ما هو اصلح لعباده واستدلوا على ذلك بانه
يجب العقل عند وجود الداعي والقدرة وانتفاء الصارف و
اعترض بان ذلك وجوب العقل عنه بمعنى الذم عند تخلف
العلة والمدعى هو الوجوب عليه بمعنى استحقاق الذم على
الترك فاين هذا من ذاك واعلم ان مفاسد هذا الباب
اكثر من ان يعد ويحصى ولنذكر منها منها ان الاصلح

مجال

السوابق علة موجبة للواحق ولا ينتهي شيء من الاحاد الى الواجب من
غير مداخلة السوابق انتهى كلامه وهذا يعطي الانبياء المعجزة والقوة
في بعض الاوقات تغليبا على عدوهم ومعارضيهم ولا يعطيهم القوة والتمكن
دائما عليهم ليخلصوا من القتل والحرق وسبي اولادهم وذراريهم وغير
ذلك من الاهانات والذلة مع انه يقول الا ان حزب الله هم الغالبون
فان المعجزة والقوة في بعض الاوقات للحجة على الجاحد والمنكر والتمكن والقوة
تابعان لاستعدادهم وقابليتهم ايضا ولا يجوز الكثر من القابلية
ولا اقل لانه يلزم اما الظلم والجهل تعالى عن ذلك علوا كبيرا والحاصل
ان العلم تابع للمعلوم باتفاق اصحاب العيان وارباب البرهان وهو
سبحانه يحكم على المعلوم بما يقتضيه استعداده الغير المجعول فما
كان في القضاء وقدر الله سبحانه وتعالى على ظهوره من الكفر و
الايمان والطاعة والعصيان من قبيل استعداده ولوازم هويته
كما افصح عنه قوله تعالى في اصابك من سيئة فمن نفسك فعلى هذا
السوال عن ترتب الزوجية على الاربعة فلا يسعه ان قيل ان
تصوير تابعية العلم للمعلوم على ما صوروه وقرروه في صورة
الفرس على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان
الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور ان ينعكس الحال فيما بينهما
انما هو في العلم الانفعالي كما ذكر من الصورة الفرسية المنقوشة
على الجدار وانما العلم الفعلي كعلم البناء بخصوصيات البناء على هذه

والقبح على التفصيل بل قد ذكروا ان العقل يعلم اجمالا ان للفعل جهة
محسنة او مقبحة في حكم الله تعالى وتلك الجهة قد يدرك بالضرورة
كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار او بالنظر كحسن الكذب
النافع وقبح الصدق الضار او بورود الشرع كحسن صوم يوم
عرفه وقبح صوم يوم العيد وعلى هذا جاز ان يكون مادة الايرادين
المذكورين على البصرية والبغدادية من قبيل ما لا يعلم حسنه الا بورود
الشرع واعلامه بذلك فلا يصح ما ذكره في الايراد الاول من
الملازمة المدلول عليها بقوله لما اوصل التفضل الى احدهما فالا
من ايصاله الى الثاني قبيح منه عقلا وكذا ما ذكره في الايراد الثاني
بقوله فان اقتضى هذا القدر ان يترك الله تعالى تكليفه وجب ان
يقبح تكليف كل من علم الله من حاله انه يكفر واما ثالثا فلان ذلك
الاختلاف يجوز ان يكون بحسب اختلاف استعداداتهم الغير
المجعولة وقابلياتهم الذاتية الغير المفكة عنهم كما حققه متصوفة
الاشاعرة كالقيصري شارح الفصوص واضرابه وقال العلامة
الدواني في رسالته الجديدة لاثبات الواجب تعالى والنقض المشار
في بعض الممكنات انما هو لقصور القابلية والاستعدادات التي هي
من جملة اسباب حصول الصور والاعراض في المواد لا من بخل
الفاعل وقصور القابلية والاستعدادات عند الحكماء معدات
مترتبة غير متناهية غير مجتمعة يكون الواجب مع كل من

الشخص يجوز ان لا يكون اصلح بالنسبة اليه لا يمكن توجيه كلامهم
بما صرح به من ان الاصلح انما يجب اذا لم يكن تركه موجبا لحفظ
اصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فمن الجائز ان يكون اماتة
شخص كالاخ الكافر في المناظرة المذكورة موجبة لكفر ابويه واخيه
لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حيوته فلما روعي حفظ هذا الاصلح
وجب فوت الاصلح له وايضا يجوز ان يكون في نسل ذلك الشخص صلحاء
مؤمنون كان الاصلح لهم ايجادهم فلرعاية الاصلح للكثيرين فات الاصلح
وهذا وجه وجيه لطيف ماخوذ من بعض الوجوه التي ذكرها فضلاء
الامامية في وجه غيبة الامام المنتظر المهدي عليه السلام حيث
قالوا ان السبب فيها استخلاص النقطة التي يحصل منها اهل
الايمان من اصلاب اهل النفاق فان بسط يده على ما اخبر عنه
النبي ص يقتضي القيام بالسيف الموجب لقتال اهل الخلاف فيفوت
بقتلهم وجود تلك الذرارى الصالحة من اصلابهم فاخر ذلك و
اخفى لاستخلاصهم من تلك الاصلاب وذلك امر مطلوب
في الحكمة الالهية ويؤيده قوله تعالى ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات
لم تعلموهم ان تطؤهم فتصيبكم منهم معرة بغير علم ليدخل الله في
رحمته من يشاء لو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا
اليما واما ثامنا فلان المعتزلة القائلين بحكم العقل في التحسين
والتقبيح لم يقولوا ان العقل يعلم في جميع الافعال جهات الحسن

النطفة

النظام كما اوضحه بعض الاعلام وحاصله ان الالعناية
الالهية متعلقة بتدبير الكل من حيث الكل اولا بالذات وتدبير
الجزئيات ثانيا وبالعرض ولا يمكن ان يكون نظام الكل احسن
مما هو الواقع وان امكن لكل فرد فرد ما هو اكمل له بالنظر الى خصوصية
لكنه يكون مخلا بحسن نظام الكل وان خفي علينا وجهه والتمثيل
في ذلك بحكاية البناء وملاحظة صلاح البناء من حيث الكل وان
ادى ذلك الى قصور في بعض الاجزاء من المبرز والمحسن والمخرج
بعد حفظ ذلك اعني صلاح الكل واصلحيته بالنسبة الى سائر
الوجوه المتصورة مذكورة في عباراتهم ان قلت الظاهر من لفظ
الغير في قول البصرية حيث قالوا ولم يلزم من كونه متفضلا
على احد بشيء ان يكون متفضلا على غيره بمثله الخ ان يكون
ذلك الغير شخصا واحدا او متعددا من احاد كل العالم وكذا
الظاهر من قول البغدادية حيث قالوا وتوجيه التكليف في حقه
لم يستلزم مفسدة الغير الخ قلنا هب ان ظاهر لفظ الغير في كلامهم
يدل على ما ذكرت لكن مع هذا يستقيم حمل كلامهم على ارادة نظام
الكل لان حاصل كلام البصرية اذا لا يلزم من كونه تعالى متفضلا
على شيء آخر غيره بمثله لاحتمال ان يكون التفضل على
ذلك الشخص مخلا بنظام الكل وكذا الكلام في كلام البغدادية
على انه لو فرض ان مؤدى كلامهم ما ذكرت من ان التفضل على ذلك

الشخص

لا الكل

ان يكون متفضلا على غيره

بينهما انما كان تحريفا منه وحيلة لايهام ان ذلك الجواب لم يصدر عن
شيخ المعتزلة من غير روية ومبالاة عن السائل وقد ذكرنا ان
الاشعري ايضا كان في نظره في مرتبة تلك العجوزة لما اشتهر من
جهله وحماقته حتى بشيخ شمس الدين الشهروزي في تاريخ
الحكماء على فخر الدين الرازي بتقليده اياه وقال بعد ذكر بعض فضائل
الرازي وفواده ما هذه عبارته واعجب احوال هذا الرجل انه صنف
في كل الحكمة كتبا كثيرة يوهم انه من الحكماء المبرزين الذين وصلوا
الى غايات المراتب ونهاية المطالب ولم يبلغ مرتبة اقلهم ثم يترجح
وينصر مذهب ابي الحسن الاشعري المتكلم الذي لا يعرف اي
طرفيه اطول لانه كان خاليا عن الحكمتين البحثية والذوقية
لا يعرف برهانا ولا يتم برهانا بل هو شيخ مسكين متحير في
مذاهب الجاهلية التي يخبط فيها خبط عشواء انتهى المسادس ان
ما ذكره في جواب معتزلة بغداد والبصرة من المسئلة المتنازع
فيها بقوله واورد ها على الشق الاول الخ فاسد من وجوه اما اولا
فلان مراد العدلية من المعتزلة والاشاعرة بوجوب الاصلح وجوب
ما هو اصلح بنظام الكل لا بالنسبة الا الى شخص كما توهمه العلامة
العدواني في شرحه على العقائد العضدية وحينئذ يزول جواب
كل من البصرية والبغدادية الى ان ذلك الاختلاف من مقتضيات
نظام الكل من حيث هو كل لان الشرور والمعاصي والآثام من تتمة

البحثية ل

قول ره ان مرادهم بوجوب الاصلح وجوب ما هو اصلح بنظام الكل
فوجوب ما هو اصلح بالنسبة الى شخص شخص ايضا مقتضاه انه واجب بنظام الكل
وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير ١٢

بنفسه لم يكن اتيان شيخ المعتزلة بمثل ذلك الجواب قادحا في جلالة
شانه لان الاشعري ايضا كان في نظره من جملة ضعفاء العقول
ومن اقل تلامذته الذين ياخذون منه الفروع والاصول وقد
وقع نظير ذلك لكثير من الفحول منها ما روى ان الامام الغزالي
كان صديقا مسكينا عاميا من رستاق طوس وكان يحرث له
في ارضه ويأخذ منه الاجرة فمات وخلف ايتاما فكان مداره على
سرقة اغنام اهل تلك الناحية وقد اطلع احمد على عدوله عن
حرفة ابيه وانهماكه على السرقة فاراد نصيحته ومنعه عن سرقة
الاغنام فقال له بعد تقديم ضروب من مقدمات الوعظ والنصيحة
ان الله تعالى يبعث يوم القيمة الغنم التي سرقته لان يشهد
عليك عند دعوى صاحبه عليك بانك سرقته من ماله فقال
ابن الصديق ان كان الحال على ما ذكرت من ان الغنم يشهد على
بذلك بين يدي صاحبه فقد نجوت لاني اقبض حينئذ على اذنيه
واسلمه الى صاحبه فهمت الغزالي وضحك الى ضرون نعم لو لم
يكن للشيخ المعتزلي او للغزالي جواب برهاني لما سئل عنهما
اصلا لكان للقدح فيهما مجال وستعرف تحقيق جواب المعتزلي
عن قريب انشاء الله ولا يذهب عليك ان تحقيق حكاية المناظرة بين
الشيخين هو ما ذكره الفاضل المفسر وان ما ذكره الفاضل
التفتازاني في اوائل شرح العقائد من ان المناظرة وقعت مشافهة

بلغها

سابقا في تفسير سورة الفاتحة بوجوب الاصلح لا بد ان يصدر عنه
ولا يليق بحكمته وكماله بخلاف ذلك ثم ما شئت فسمه انتهى واما
ما ذكره من ان المعتزلة ربما يحكمون بعزل الباري تعالى ويقولون
لو لم تعطني ذلك لخرجت من الالهية وصرت معزولا عن الربوبية آخر
فهو بيناني ما ذكره اولا من انهم يدعون على الله تعالى ان المدعي على
احد في شيء لا يكون حاكما وقاضيا عليه فيه فظهر ان تسمية المعتزلة
في ذلك بالمدعي والحاكم معا افتراء محض واشراع لا منشأ له الا حب
الخصومة والنزاع وكذا الحال في باقي ما ذكره من الشناعات التي
ليس عنها في كلام المعتزلة اثر وانما هي خيالات قد توهمها الائمة
من بعض اقوالهم وعند التحقيق ينعكس التشنيع الخامس ان ما
افتخر به من حكاية المناظرة الواقعة بين شيخ المعتزلة وبين
بعض العجائز بتعليم شيخ الاشاعرة لا دلالة فيها على خلل في كمال
شيخ المعتزلة ولا على كمال شيخ الاشاعرة اذ بعد ما تقرر من وجوب
التكلم مع الناس بقدر عقولهم خصوصا العجائز الناقصات القاصرات
عن درجة البرهان فلو اتى شيخ المعتزلة في جواب سؤال بعض
العجائز الحاضرة في مجلس الوعظ والتذكير بمقدمة خطابية
اقناعية على قدر ما يعلم من عقلها وانه لو لا تعليم من هو عقل
منها ايا ما لقنعت بذلك الجواب لما كان ذلك قادحا في شانه
ولا مخلا في علو فضله ومكانه بل لو كان الاشعري هو السائل

على الله تعالى وراه المعتزلة وقال ان النزاع
بين الفريقين لفظي لان الاصلح

بقوله تعالى كتب على نفسه الرحمة وقال المعين الايجي الشافعي في بعض
رسائله اى اوجب على نفسه بوجب وعده ان يجازي الحسنة بعشرة
وقال تعالى انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون
من قريب وقال صاحب الفصوص في الفص السليماني فاتى سليمان بالرحمتين
رحمة الامتنان ورحمة الوجوب اللتين هما الرحمن الرحيم فامتن بالرحمن
واوجب بالرحيم وهذا الوجوب من الامتنان فدخل الرحيم في
الرحمن دخول تضمين فانه كتب على نفسه الرحمة سبحانه ليكون
ذلك للعبيد بما ذكره الحق من الاعمال التي يأتي بها هذا العبد حقا
على الله اوجبه له على نفسه يستحق بها هذه الرحمة اعني رحمة الوجوب
انتهى كلامه وفيه كفاية للدلالة على ما وعدناه سابقا فقد ذكر
على ان الاشاعرة قد اشتركوا في اطلاق الوجوب على الله تعالى مع المعتزلة
حيث قالوا في كتبهم الكلاميه بوجوب ارسال الانبياء على الله تعالى
وبوجوب عدم خلق المعجزة على يد الكاذب بطريق جرى العادة
وبسببية القتل الذي يخلق الله تعالى عقيبه الموت بذلك الطريق
فانه لو لم يكن جريان العادة واجبا عليه تعالى لم يكن مفيدا في شيء
شيء مما ادعوه وبنوه على هذه المقدمة ولنعم ما قيل تشابهت
امثالهم شعر لا تنه عن خلق وتاتي مثله عار عليك اذا فعلت
عظيم والعجب من ذلك ان هذا الفاضل استحسن ههنا تعجب
الاشاعرة عن قول المعتزلة بوجوب شيء على الله تعالى مع انه اعترف

سابقا

هو الله والله منعه ولو قال ابليس ذلك لكان صادقا وقد اخطأ ابليس
الحجة ولو كنت حاضرا لقلت انت منعته وقد ظهر بذلك ان الاشاعرة
المجبرة يعترضون في هذه المناقشة على الله من قبل ابليس من غير
ضرورة دعتهم اليه فكيف اذا عرض عليهم العذاب جزاء بما كسبوا
من اسباب العقاب واما ما ذكره من ان الاشاعرة يقولون ان كل ما
يصل من الله الى عباده تفضل منه واحسان فسنذكر ما يدل على ان
المعتزلة في الحقيقة قائلون بذلك والنزاع لفظي كيف وهم قائلون
بان اصول النعم من خلق الحي وخلق حيوته وخلق شهوته وتمكينه
من المشتهى واكمال العقل الذي يميز فيه بين الحسن والقبيح كلها
تفضل منه تعالى سابقة على استحقاق العبد فالفروع اولى بذلك
لكن تسمية بعضها تفضلا وبعضها عوضا انما هو لخصوصية
نفل عنها الخصم وسيأتي بيانه واما ثانيا فلان قوله لكن الخصم
من يدعي عليه وجوب الثواب الخ مدخول بانه ليس مراد المعتزلة
من الوجوب التكليفي الثابت بايجاب الغير حتى يستلزم دعوى
ويستدعي حاكما ولا يتصور بدونه كما زعمه الخصم بل المراد الوجوب
العقلي وهو لا يستلزم ذلك لان مرجعه الى صدور بعض الاشياء
عنه نظرا الى اقتضاء حكمته والحاصل ان حكمه تعالى على الجميع لكن حكمته
يقتضي ان يفعل الحسن ولا يفعل القبيح والحسن والقبيح عقليان
لا سمعيان كما تقرر في موضعه واستدلوا على الوجوب المذكور

شهود ح يدعون عليه بالباطل فلا ريب في ان الاشاعرة الزور ويشهدون عليه
بالباطل والكذب كما اخبر عنه مولانا امير المؤمنين عليه السلام في ضمن
كلامه المشهور بين الجمهور حيث قال عليه السلام في قضاعين ما ذكره
في جواب سؤال الشامي عند انصرافه من صفين ويحك لعلك ظننت
قضاء لازما وقدرا حتما ولو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والعود
والوعد والوعيد والامر والنهي ولم يات ملامة من الله لمذنب
ولا محمدة لمحسن ولم يكن المحسن اولا بالمدح من المسيء ولا المسيء
اولا بالذم من المحسن تلك مقالة عبدة الاوثان وجنود الشيطان
وشهود الزور واهل العمى عن الصواب وهم قدرية هذه الامة
ومجوسها ان الله تعالى امر تخييرا ونهى تحذيرا وكلف يسيرا ولم يعص
الرسل ح مغلوبا ولم يطع مكرها ولم يرسل الى خلقه عبثا ولم يخلق السموات
والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين
كفروا من النار الى آخر كلامه عليه السلام وتوجيه ما قاله عليه السلام
من ان القدرية وهم الاشاعرة على ما حققنا في الكتب الكلامية
شهود الزور هو الله تعالى اذا قال لابليس ما منعك الا تسجد
ولم كفرت فيقول يا رب انت منعتني من السجود وقضيت علي بالكفر
فهو منسوب اليك ونسبته الى كذب ولا صحة له ولا حجة لك علي
فاذا قال الله تعالى من شاهدك على هذا فلا يجد غير اهل هذه
المقالة حكي ان مجبرا سمع قاريا يقرأ ما منعك ان تسجد فقال

يمنع كون النار معلولة لغيرها عن كون الاحراق لها فتذكر الرابع
ان ماذكره في مقام تعجب الاشاعرة عن كلام القاضي عبد الجبار ليس منه
بعجيب مع ظهور فساده اما اولا فان قوله كيف يكون خصم الله من يقول
ليس للعبد على الله حجة الخ مردود بانه حمل الخصم على من يدعي حقا على
احد فيما بين يدي الحاكم والقاضي وليس كذلك بل المراد بالخصم هو
العدو كما صرح به القاضي البيضاوي في تفسير قوله تعالى وهو
الد الخصام ويشعر به ايضا ما رواه ثمة في شان نزول الاية
ونقل الشيخ ابو الفتوح الرازي في تفسيره عن الزجاج انه قال
حقيقة الخصومة هو التعمق في البحث وهو اعم من الدعوى فظهر
ان من خالف الله تعالى في شيء من احكامه فهو خصم وعدو له
سواء وقع منه ذلك في صورة الدعوى اولا والاشاعرة قد خالفوا
اكثر احكامه تعالى منها ما ذكره هذا الفاضل من قولهم ليس للعبد
على الله حجة فانه تعالى قد اخبر في محكم كتابه بانه لولا مراعاته للحكمة
وازاحة العلة واقامة الحجة بارسال الرسل ونحوه لكان للعباد
عليه الحجة فمن ذلك قوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا
يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا وقوله تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله
لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك من قبل ان
نذل ونخزى ولو سلم ان المعتزلة متفردون بكونهم خصماء الله

من كونهما مستلزما بطريق الجنة ان يكون ذلك مفهوما من الآية
ليكون من توضيح الواضحات وانما يكون كذلك لو كان ذلك لازما
بينا على وهو ممنوع وبالجملة انما يعلم هذه الملازمة من الشرع او
دليل العقل لا ببديهة العقول حتى يكون ذكره من قبيل توضيح
الواضحات وكيف يكون ذلك معلوما ببديهة العقل مع ما تحقق و
اشتهر من ان الدخول في النار قد يكون بدون الضيق والحرج كما وقع
في شان ابراهيم عليه السلام وكما هو حال الملائكة الموكلة على اهل النار
وكما ذكروا في شان بعض حيوانات العجم ولو سلم فلا نسلم ان الاتيان
بذلك في مقام التذكير كامثال ما نحن فيه لا يكون مفيدا هذا ومن
الالزاميات التي يوجب بهت من كفر ويقوم في فيهم مقام التقام
الحجران يقال على تقدير ما زعمتم من ان الله تعالى يضل عباده جاز
ان يكون الله سبحانه جعل هذا القرآن اضلالا لاجل خلقه وان
الحق في خلاف ما جاء به تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا الثالث ان ما ذكرتم ثالثا في مقام الجواب عن قول صاحب
الكشاف مامر من ان فعل الايمان الخ يتوجه عليه ايضا مامر
من ان كون الفعل بحصل عقيب تلك الداعية الجازمة والارادة
الجامعة للشرايط وارتفاع الموانع لا يدل على ان وجود الفعل عقيبها
ليس من العبد اذ لا مانع من ان يكون الارادة مخلوقة لله تعالى في
الفعل الذي لا ينفك عنها على الشرط المذكور مخلوقا للعبد كما لا

الخذلان والتخلية مثلا ان يكون الله تعالى فاعلا للضيق والحرج بمعنى
الكفر كما زعموه ولا ان يكون المراد من الرجس تسليط الشيطان
كما حسبوه ولم لا يجوز ان يكون المراد من الرجس العذاب
كما نقله هذا الفاضل سابقا عن عطا او اللعنة او الدنيا والعذاب
في الاخرة كما نقله عن الزجاج وايضا يمكن ان يحمل الرجس
في الاية على الكفر والضلال والمعصية بشرط ان يفسر الجعل
بالحكم والتسمية بمعنى ان الله تعالى حكم على الكفار بالفسق و
النجاسة وسماهم رجسا كما فسر به الجعل في قوله تعالى وجعلوا
الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اى سموهم بذلك و
حكموا به وكذا الكلام في قوله تعالى يجعل صدره ضيقا اى يحكم على
قلبه بذلك ويسميه به على ان الضيق والحرج ههنا معنى آخر
لا يتوجه عليه شيء مما ذكره هذا الفاضل وهو ان يكون الجعل
في الاية منسوبا الى من الموصولة اى من عبر عنه بالموصول
يجعل صدره ضيقا بترك النظر وتحصيل العلم واما ثانيا فلان
ما ذكره من انه لو خص ذلك بالاخرة لكان من توضيح الواضحات
غير مسلم قوله فمن المعلوم لكل احد ان من يضل عن طريق
الجنة فانه يضيق قلبه حتما وذلك الوقت قلنا المذكور في الاية
هو مجرد الاضلال اما كونه عن طريق الجنة فغير مذكور فيها
فجاز ان يكون المقدر طريق الاسلام او طريق الحق مثلا ولا يلزم

قالوا مسئ ومذنب وقد يجئ بمعنى الاهلاك والعذاب والقتل
ومنه قوله تعالى ان المجرمين في ضلال وسعر يوم يسحبون
في النار على وجوههم ومنه قوله تعالى ائذا ضللنا في الارض
اى اهلكنا وقوله والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم
اى لن يبطل سعيهم ويصلح بالهم وقد يجئ التخلية على جهة
العقوبة وترك المنع بالقهر ومنع الالطاف التي يفعل بالمؤمنين
جزاء على ايمانهم وهذا كما يقال لمن لا يصلح سيفه افسدت سيفك
اريد انك لم تحدث فيه الاصلاح في كل وقت بالصقل والاحداد
وقد يجئ بمعنى الوجدان والمصادفة يقال اضللت فلانا اى
وجدته ضالا كما يقال اجبنته وانجلته اى وجدته كذلك
وعليه حمل قوله تعالى واضله الله على علم اى وجده وقد حمل ايضا
على معنى الحكم والتسمية وعلى معنى العذاب واما الضيق
والحرج فقد صرح هذا الفاضل سابقا بان توسيع الصدور
وتضييقه غير ممكن على سبيل الحقيقة فلا بد لكل من العدلية
ومخالفيهم من العدول عن الظاهر فاذا كان للمخالف ان يجعل
ذلك كناية عن الايمان والكفر فلاهل العدل ان يجعلوه كناية
عن الحجة والشبهة او التوفيق والخذلان او التمكن والتخلية
اذا تعهد هذا فنقول لا يلزم من تشبيه جعل الرجس على
الذين لا يؤمنون بجعل الضيق والحرج على تقدير كونها بمعنى

الخذلان

له تعالى ارادة ازلية صادرة عنه بالايجاب يتعلق فيما لا يزال بأى
شئ يتفق لانا نقول يجرى مثل ذلك فى العبد بان يقال يجوز ان يكون
للعبد ارادة لازمة لنفس ذاته ويتعلق فى كل وقت بما يريده فيفعله
من غير ان يحتاج الى ارادة اخرى وايضا تعلق الارادة القديمة
بارادتنا وان لم يكن من الموجودات الخارجية الا انه ليس ايضا
من الاعتباريات الصرفة بل له نوع تحقق فى نفس الامر فهو
بحسب هذا التحقق اثر له تعالى واذ ليس على طريق الايجاب والا
يلزم ازليته فيكون بتعلق آخر لارادته القديمة به وهلم الى غير
النهاية فيلزم التسلسل فى التعلقات ولو كان الامر كذلك لما امكن
تحصل الشئ فى شئ من المراتب كما اشرنا اليه وبالجملة برهان
ابطال التسلسل يبطل ترتب الامور الغير المتناهية فى نفس الامر وان لم
يكن تلك الامور من الموجودات الخارجية وايضا تحقق الارادة فى
الازل بدون التعلق بالمرادات مما لا يظهر له وجه فتامل الثانى
ان ما ذكره تأييدا ودفع ما قاله المعتزلة بقوله واجيب عن قولهم
مجاب اما اولا فلان الاضلال كما جاء على معنى بنى عليه هذا الفاضل
واصحابه فى تفسير الآية الكريمة كذلك قد جاء بمعنى الحكم والتسمية يقال
اضل فلان فلانا اى حكم عليه بذلك وسماه به وكفرها نسبه الى الكفر
وسماه به وكقوله ما زال يهدى قومه ويضلنا البيت كقول الكميت
فى مدح اهل البيت عليهم السلام وطائفة قد اكفروا فيك حكموا

في المقدمات ولا لانها صنعها على انه يمكن نقض الدليل على عدم مخلوقية
ارادته لها وهكذا الى غير النهاية ولو كان الامر كذلك لما امكن تحصيل
الارادة للعبد ولا تعلق ارادته للتعلق في شيء من المراتب اصلا
يقال ارادته تعالى لارادتنا لا يتوقف على ارادة اخرى لان الارادة
صفة من شانها الترجيح من غير مرجح لانا نقول ليس معنى
كون الارادة صفة كذلك ان المريد يرجح احد المتساويين على
الآخر من دون مرجح الا اصلا حتى ارادته له والا لم يكن مريدا
بل معناه ان المريد في ارادته لاحد المتساويين لا يحتاج الى
مرجح خارجي يرجح به ذلك المساوي عنده ثم يريده فيوجده
بل له ان يريده مع مساواته للآخر عنده من غير مرجح اصلا
فاذن ارادته تعالى لارادتنا لما وجبت ان يكون صادرة عنه ومن
المعلوم ان ايجاده لها ليس بالايجاب فلا جرم يكون بالارادة
وهكذا الى غير النهاية لا يقال ان اريد بارادته تعالى لارادتنا
الصفة الحقيقة التي هي نفس الارادة لا تعلقها فلا نم انه ليس
ايجاده تعالى بالايجاب كيف وقد تقرر في موضعه ان ايجاده تعالى
بالايجاب بجميع صفاته الحقيقية بالايجاب كما قرره صاحب
المواقف في تاليفاته وان اريد به تعلق ارادته بارادتنا فلا نم
انه موجود فضلا عن ان يقال انه اثر له تعالى فايجاده تعالى له
اما بالايجاب او بالاختيار والاول ممنوع فتحقق الثاني وملخصه ان

ارادة العبد لم تكن ارادة لشيء لتوقف على الارادة

هذا تمام مناظرة الفريقين انتهى كلامه واقول فيه نظر من وجوه
الاول انما ذكره اولا في بيان استدلال الاشاعرة على ان الهداية
والضلال من الله تعالى من ان العبد قادر على الايمان والكفر الخ غير متجه ان تم
لانا نسلم ان موجد ارادة العبد لو كان نفسه فيتوقف تلك الارادة
منه على ارادته لها ويلزم منه التسلسل فلم يتوقف هي عليها فلا يكون
هي صادرة عنه بل يكون مخلوقة لله تعالى الا انا لا نسلم ان حصول الفعل
كالايمان والكفر مثلا عقيبها ليس منه وكون الفعل يحصل عقيب تلك
الارادة الجازمة الجامعة للشرائط وارتفاع الموانع لا يدل على ذلك
اذ لا مانع من ان يكون الارادة مخلوقة لله تعالى والفعل الذي لا
ينفك عنها على الشرط المذكور مخلوقا للعبد ولو قيل ان مع تلك الارادة
المخلوقة لله تعالى عند تحقق الشرط المذكور يتحقق الفعل ولم يكن
ايجاد من العبد فهو ممنوع لجواز ان يكون ايجاد العبد ايضا
لازما لها غير منفك عنها اصلا لا بالفعل ولا بالامكان فلو فرض هذا
المحال وهو انفكاك ايجاد العبد من تلك الارادة لجاز وقوع محال
آخر هو انفكاك الفعل ايضا عنها اذ المحال جاز ان يستلزم المحال
وخصوصا اذا كان بينهما علاقة ظاهرة كما فيما نحن فيه واما ان
الفعل لا يحصل بدون تلك الارادة فلا يدل على المطلوب ايضا الا
اذا ثبت ان فعل العبد اذا توقف حصوله على ارادة مخلوقة لله تعالى
لا يمكن ان يكون مخلوقا للعبد وهذا مع انه ممنوع ليس مذكورا

تفضل واحسان وقال البغداديون انه واجب وعلى الاول لله تعالى ان
يقول لذلك الصبي اني طولت عمر الاخ الزاهد وكلفته على سبيل
ولم يلزم من كوني متفضلا على احد بشيء ان اتفضل على غيره
بمثله وعلى قول البغداديين فلله ان يقول ان اطالة عمر اخيك و
توجيه التكليف عليه حقه لم يستلزم مفسدة الغير فلا جرم فعلته
اما اطالة عمرك وتوجيه التكليف عليك فكان يلزم منه عود مفسدة
الى غيرك فلهذا ما فعلته فظهر الفرق واورد على القسم الاول انه
تعالى لما اوصل التفضل الى احدهما فالامتناع من ايصاله الى الثاني
قبيح منه عقلا لانه ليس فعلا شاقا عليه ولا ينقص بذلك شيء
من ملكه والصبي محتاج الى الاحسان اليه ومثل هذا الامتناع قبيح في
الشاهد كمن منع غيره عن النظر في المرآت المنصوبة على الجدار
لعامة الناس فان كان حكم العقل في التحسين والتقبيح مقبولا
فليكن هناك ايضا مقبولا والا فلا تقبل في شيء من الصور ويبطل
كلية مذهبكم واورد على الشق الثاني ان قولنا تكليفه يتضمن
مفسدة ليس معناه ان ذات التكليف يتضمن المفسدة والالم
ينفك تكليف عن المفسدة وانه باطل بالاتفاق فمعناه اذن انه تعالى
علم انه اذا كلف هذا الشخص فان انسانا آخر يختار من قبل نفسه
فعلا قبيحا فان اقتضى هذا القدر ان يترك الله تعالى تكليفه وجب
ان يقبح تكليف كل من علم الله من حاله انه يكفر والالزم محض التحكم

هذا

من البنين واحد في غاية الزهد وآخر في غاية الفسق والثالث كان
صبيا لم يبلغ فماتوا على هذه الصفات فاخبرني ايها الشيخ عن احوالهم
فقال الجبائي اما الزاهد ففي درجات الجنة واما الكافر ففي دركات النار
واما الصبي فمن اهل السلامة فقال قوله له ان الصبي لو اراد ان يذهب
الى تلك الدرجات العالية التي حصل فيها اخوه الزاهد فهل يمكن منه
قال الجبائي لا لان الله تعالى يقول له انما اخوك وصل الى تلك الدرجات
لانه ابقى نفسه في العلم والعمل واما انت فليس معك ذلك فقال ابو
الحسن قوله له لو ان الصبي يقول يا رب العالمين ليس الذنب لي
لانك امتنني قبل بلوغي ولو ابلغتني فربما زدت على اخي الزاهد في
الزهد فقال الجبائي يقول الله تعالى اعلم انك لو عشت لطغيت
وكفرت وكنت تستوجب النار فراعيت مصلحتك فقال له ابو الحسن
قوله له لو ان الاخ الكافر والفاسق رفع راسه من الدرك الاسفل
من النار وقال يا رب العالمين ويا احكم الحاكمين ويا ارحم الراحمين
لم راعيت حال الاخ الصغير وما راعيت حالي ومصلحتي قال الراوي
فانقطع الجبائي فنظر فراى ابا الحسن فعلم ان المسئلة منه لا
من الصبي ثم ان ابا الحسن البصري الجاء بغداد واكثر مجيبا عن
الجبائي قائلا نحن لا نرضى بهذا الجواب وانما نقول الجواب مبني على
مسئلة اختلف شيوخنا فيها وهي انه هل يجب على الله تعالى
ان يكلف العبد امرا فقال البصريون انه غير واجب ولكنه

مكن وازاح العلة واعنا اتا العبد الحر من قبل نفسه فكلامه موافق
لما يعامل به من انزال العقوبة فهو لاء منقادون لله تعالى لا
خصماؤه وهذا كلام القاضي وتعجب منه الاشاعرة فقالوا كيف
يكون خصم الله من يقول ليس للعبد على الله حجة والاستحقاق
بوجه من الوجوه وان كل ما يفعله الرب في العبد فهو حكمة
وصواب وليس للعبد على ربه اعتراض ولا مناظرة وكل ما يصل
منه الى عباده حتى الملائكة والانبياء فهو تفضل منه واحسان
لكن الخصم من يدعي عليه وجوب الثواب والعوض ويقول لو لم
تعطني ذلك لخرجت عن الالهية وصرت معزولا عن الربوبية
وكنت من السفهاء وان من واظب على الكفر سبعين سنة ثم
انه من آخر رمق حيوته قال لا اله الا الله محمد رسول الله صدعن
القلب ثم مات فان رب العالمين اعطاه النعم الفائقة سنين
غير محصورة ثم انه لو ترك ذلك لحظة واحدة قال العبد له
انك معزول عن الالهية يحكى ان الشيخ ابا الحسن الاشعري
لما فارق مجلس استاده ابي علي الجبائي وترك مذهبه وكثر اعتراضه
على اقاويله عظمت الوحشة بينهما فاتفق ان اباعلي عقد مجلس
التذكير وحضر عنده جم غفير فذهب الشيخ ابو الحسن الى ذلك
المجلس مختفيا عن الجبائي وقال لبعض من حضر هناك من
العجائز اني في علمك مسئلة فاذكر لهذا الشيخ قولي له كان لي ثلثة
من

الاضلال لان الكاف للتشبيه والتقدير كما جعلنا ذلك الضيق والحرج
في صدره كذلك يجعل وفيه ايضا دلالة على ان المراد من قوله ومن يرد
ان يضله هو ان يضله عن الدين وتفسير الضيق والحرج باستيلاء
الغم والحزن على قلب الكافر بعيد لان اكثر من يعتريه الحزن في الدنيا
هو المؤمن ولهذا قال صلى الله عليه وآله خص البلاء بالانبياء ثم الاولياء
ثم الامثل فالامثل ولو خص ذلك بالآخرة كان من ايضاح الواضحات
فمن المعلوم لكل احد ان من يضله الله عن طريق الجنة فانه يضيق
قلبه في ذلك الوقت والجواب عن قول صاحب الكشاف مامر من ان
فعل الايمان يتوقف على ان يحصل في القلب داعية جازمة الى الايمان
وفاعل تلك الداعية هو الله تعالى وكذا القول في جانب الكفر فان سمي
الداعيتين احدهما باللطف والخذلان فلا مشاحة في الاسامي قال القاضي
في تفسيره روى عن محمد بن كعب القرظي انه قال تذاكرنا امر
القدرية عند ابن عمر فقال لعنت القدرية على لسان سبعين
نبيا فاذا كان يوم القيمة نادى منادٍ وقد جمع الناس بحيث يسمع
الكل ايين خصماء الله فيقوم القدرية قال ولا يخفى انهم الذين
ينسبون افعال العباد الى الله قضاء وقدرا وخلقا لانهم يقولون
الذنب لله قضاها وقدرها علينا حتى بيعا قبيحا انت الذي خلقته فينا
واردته منا وقضيته علينا ولم تخلقنا الا له ولا يتبرت لنا غيره
فهؤلاء لا بد ان يكونوا خصماء الله اما الذين قالوا ان الله تعالى

ان يضله عن الايمان بل المراد من يرد الله ان يهديه يوم القيمة الى
طريق الجنة يشرح صدره للاسلام حتى يثبت عليه وتفسير
الشرح هو انه يفعل به الطاف يدعوه الى البقاء على الايمان والثبات
عليه ومن يرد ان يضله عن طريق الجنة فعند ذلك يلقى في صدره
الضيق والحرج لانه في كل الاوقات يلقى بعضها الملائكة يمكن دفعه و
خصوصا عند ظهور نصرة المؤمنين وبدو الذل والصغار في الكافرين
وايضا لا يجوز ان يقال المعنى فمن يرد الله ان يهديه الى الجنة يشرح
صدره للاسلام في ذلك الوقت الذي يهديه فيه الى الجنة لما رأى
من فوائد الايمان ونتائجه من الدرجات العالية والمراتب الشريفة
فيزداد رغبته فيه ومن يرد ان يضله يوم القيمة عن طريق الجنة
ففي ذلك الوقت يضيق صدره للحزن الشديد الذي ناله عند
الحرمان من الجنة والدخول في النار قال في الكشاف فمن يرد الله ان
يهديه ان يلطف به ولا يريد ان يلطف الا بمن له لطف يشرح
صدره للاسلام من يلطف به حتى يرغب في الاسلام ويسكن اليه
نفسه ويحب الدخول فيه ومن يرد ان يضله اي يخذله ويخليه
وشانه وهو الذي لا لطف له يجعل صدره ضيقا حرجا بمنعه
الطافه حتى يقسو قلبه وينبو عن قبول الحق وينشد فلا يدخله
الايمان واجيب عن قولهم ليس في الآية انه اراد ولم يرد بان قوله
بآخر الآية كذلك يجعل الله الرجس تصريح بانه فعل به ذلك
الاضلال

الصدر في قلوبهم كذلك يجعل الرجس عليهم وقال الزجاج اى مثل ما قصصنا عليك يجعل الله الرجس عن ابن عباس هو الشيطان سلطه الله عليهم وقال مجاهد الرجس ما لا خير فيه وعن عطا الرجس هو العذاب وقال الزجاج هو اللعنة في الدنيا والعذاب في الآخرة قالت الاشاعرة في الآية دلالة على ان الهداية والضلال من الله تعالى بيانه ان العبد قادر على الايمان وعلى الكفر وقدرته بالنسبة الى الامرين سواء ولا يترجح الا لداعيه ولا معنى للداعيه الا علمه او اعتقاده او ظنه بكون ذلك الفعل مشتملا على مصلحة زائدة ومجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل ولا بد ان ينتهي تلك الداعيه الى تخليق الله وتكوينه دفعا للتسلسل فاذا خلق الله تعالى في قلبه اعتقاد ان الايمان راجح المنفعه وهو المراد بشرح الصدر مال القلب اليه واذا خلق في قلبه اعتقاد ان الايمان مجرد ضرر سبب للمفسدة الدنيئة والدنيوية فنا طبعه عنه وبقي على الكفر فحاصل الآية ان من اراد الله منه الايمان قوى دواعيه اليه ومن اراد منه الكفر قوى صوارفه عن الايمان وقالت المعتزلة انه لا دلالة في الآية على ما لكم لانه ليس فيها الا ان من اراد الله ان يهدي انسانا او يضله فعل به كيت وكيت وليس فيها انه اراد ذلك او لم يرد ونظيره قوله لو اراد نا ان نتخذ لهوا لاتخذ ناه من لدنا فبين انه كيف يفعل اللهو لو اراده ثم انه لم يرد ذلك بالاتفاق وايضا لم قلتم انه اراد ومن يرد

فقيل كيف يشرح صدره فقال ص يقذف الله تعالى فيه نورا حتى ينفسح
وينشرح فقيل له وهل لذلك من امارة يعرف بها فقال ص الانابة
الى دار الخلود والتجافي عن دار الغرور والاستعداد للموت قبل
نزوله وهذا البيان مناسب لما ذكرنا فان الانابة الى دار الخلود لابد
والخير ل ان يترتب على اعتقاد ان عمل الاخرة زائد النفع والخير والتجافي
عن دار الغرور انما ينبعث عن اعتقاد كون عمل الدنيا زائد الضر
والضير والاستعداد للموت قبل نزوله نتيجة مجموع الامرين الزهد
في الدنيا والرغبة في الاخرة اما قوله حرجا من قرأه بكسر الراء ففعل
النعت ومن قرأه بالفتح ففعل الوصف بالمصدر للمبالغة قال الزجاج
الحرج في اللغة اضيق الضيق وقيل الحرج بالفتح جمع حرجة وهو
الموضع الكثير الاشجار الذي لا ينالة الراعية حتى الواحدي
باسناده عن ابن عباس انه قرأ هذه الاية وقال هل ههنا
احد من بني بكر قال رجل نعم قال ما الحرجة فيكم قال الوادي الكثير
الاشجار المستمسك الذي لا طريق فيه فقال كذلك قلب
الكافر وعنى يصعد في السماء كناية عن اول امر غير ممكن لانه
صعود السماء مثل فيما يمتنع ويبعد عن الاستطاعة فكذا ايمان
الكافر في نفوره عن الاسلام وثقله بمنزلة صعوده تكلف الصعود
الى السماء وقيل المراد ان قلبه يتباعد عن الاسلام وقوله تباعد
ما بين الارض والسماء كذلك يجعل الله اى كما جعل ضيق

الصدر

العوام مما يكاد ان يصير مضلة لبعض المبتدين من ذوى الافهام
حاولت الاشارة على فساد كلامه والتنبيه على مزال اقدامه تبصرة
لمن اراد ان يهتدى الى الصراط المستقيم وتذكرة لمن حاول ان يتذكر
اغواء الشيطان الرجيم ويتوقد ويتعوذ عن باطله الذميم فاقول
مستعينا من لطف الله وتوفيقه مستمدا منه لاظهار الحق وتحقيقه
قال الفاضل المذكور في تفسير الاية المذكوره يقال شرح فلان امره
اذا اظهره واوضحه ومنه شرح المسئلة اذا بينها وقال الليث
شرح الله صدره فانشرح اى وسعه لقبول ذلك الاثر ولاشك ان
توسيع الصدر غير ممكن على سبيل الحقيقة ولكن ههنا معنى وهو
انه اذا اعتقد الانسان في عمل من الاعمال ان نفعه زائد وخيره راجح
مال طبعه اليه وقوى طلبه ورغبته في حصوله وظهر في القلب استعداد
شديد لتحصيله فسميت هذه الحالة سعة الصدر وان حصل
في القلب علم واعتقاد او ظن بكون ذلك العمل مشتملا على ضرر زائد
ومفسدة راجحة دعاه ذلك الى تركه وحصل في النفس نبوة عن
قبوله فيقال لهذه الحال ضيق الصدر لان المكان اذا كان ضيقا
لم يتمكن الداخل من الدخول فيه واذا كان واسعا قدر على الدخول
فيه والكشف يستعمل في شرح الصدر في جانب الحق والاسلام وقد
ورد في الكلام الالهي قال تعالى ولكن من شرح بالكفر صدرا قال
المفسرون لما نزلت هذه الاية قيل رسول الله صلى الله عليه وآله

رب يسر ولا تعسر

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
الحمد لله الذي شرح صدرنا للاسلام ورشحه بالنا بانوار الالهام وصلح
حالنا بمزيد اللطف والاكرام فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره
للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا من الاثام
والصلوة والسلام على نبينا محمد وآله الطهر الكرام صلوة وسلاما
يتعاقبان بتعاقب الضياء والظلام قال الله تعالى في سورة الانعام
فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان يضله
يجعل صدره ضيقا حرجا كانما يصعد في السماء كذلك يجعل الله
الرجس على الذين لا يؤمنون اعلم ان المولى الفاضل نظام الدين
الاعرج النيشابوري قد اضطرب في هذه الآية الكريمة كلامه واختل
نظامه واغفل زمامه حيث عرج على تقليد الاسلاف وانعرج عن طريق
العدل والانصاف فعرج مطية قصوره في نيل المرام وضل في بوادي الشكوك
والاوهام بل اعرجه الله وما اشد عرجه في هذا المقام هذا جزاء الذين
بآيات الله لا يوقنون كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون
ولعمري ان كلامه اخرجه عن جيب طبعه من الزيوف فيشهد عليه
بانه لم يخرج الا من قلب اعمى مكفوف قد صار بمرض الغي والجهل
مأوف ولعله يعتذر عما له من العمى والمرض والعرج بما اوهمه
طبعه الاعوج من قوله تعالى ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج
حرج ولا على المريض حرج ثم لما رايته ان ما ضبحه لصيد ادبة

العوام

اهل نحلته من الاشاعرة لكان علمه بانه يمتنع المطر في الربيع مثلا
باختياره موثرا في وقوع المطر هو جباله فلا يبقى لله اختيار في وقوع
المطر في الربيع مثلا وذلك محال لم يقل به احد من المسلمين ولنعم
ما قيل شعر علم الله علت عصيان كردن ☆ نزد عقلا نهايت
جهل بود ☆ واما ما ذكره آخرا تعريضا للعلامة الزمخشري
بانه اين هو والخوض في هذه المباحث ايها ما منه انه اهل لذلك
دونه انما صدر عنه لاعتراره بقوم قد حفوا من حوله والقوا
السمع الى قوله وصدقوه في كل هذيان وهذر وصوبوه في
كل ما يأتي ويذر لملاحظة تقربه لسلطان تلك الايام وايذائه
للمحصلين بالشتم والملام والا فهو بعيد عن اهل التحقيق
بمراحل ولم يخرج عن غمرة التشكيك الى ساحل اورد على
حكماء الاسلام ومن خالفه من علماء الاسلام مشبها واهية
وشكوكا هوجة لا يخفى على الافاضل الكرام ولا يرقى على الناقدين
من ذوي الافهام لم يحصل شيئا من سرائر الحكمة والمتألهين ولم ينل
مكنون اصول علم الدين بل اشتغل طول عمره لانحلال اقاويل الناس
وجمعها وتلفيقها وايجازها مرة وبسطها اخرى والتصرف فيها بالعبارات
والتعبيرات من ورقه الى ورقه ومن مسودة الى اخرى طلبا للجاه الوهمي
والتراس الخيالي الا ما هو مذكور ملوم ومن لم يصوب بنحو هذا
الكلام والعتاب والملام فليطالع صحيفة احوال هذا الامام من تاريخ الحكماء

للمحقق الشهرزوري والسلام

تمت في سنة ١١٠٢

من غلين نظفه من الكلمة بطالا او يرجع في البحث الى حاصل بالم يزق طعم العلوم ولم ينتم من المعاني

والامامية متوافقان في الاصول على زعم اهل السنة فلنعتبر استدلال
احدهما على ذلك الاصل بمنزلة استدلال الآخر به ليزول
تعجبه لكن العجب من هذا الرجل المشكك المغالط المتسمي
بالامام حيث اعترف عند تقرير مسئلة الرؤية من كتابه
الاربعين اربع مرات بعجزه عن اتمام الدليل العقلي على جواز
الرؤية حتى اضطر الى ارتكاب عار الفرار عن مذهب شيخيه
الاشعري الى مذهب الماتريدي كما نقلناه عنه سابقا ثم
يجيء ويتعرض هنا على اكابر المعتزلة بانه على زعمه لم يجدوا
على امتناع الرؤية دليلا ولا مرشدا وسبيلا ولعله لم يسمع
في الامثال السائرة ان من كان بيته من الزجاج لا يرجم الناس
بالحجارة ومن كان ثوبه من الكاغذ لا يرتش الناس بالماء واما
ما ذكره من انكار الاستدلال بالشاهد على الغائب فهو من
قبيل التشغيب يوكل ويذم كما تقدم تبيانه على وجه اتم واما
ما ذكره من ان خوض صاحب الكشاف في حديث الجبل خوض فيما
لا يعنيه لان اعتراف ذلك العلامة الحبر بعلم الله تعالى بالجزئيات
لا يستلزم اعترافه بالجبر كما توهمه عن غاية جهله بحقيقة
علمه تعالى وذلك لان العلم تابع المعلوم حكاية عنه ومثال له
غير مؤثر فيه اذ لو اثر علم الله تعالى باختيار الكافر للكفر مثلا
في وقوعه وكان سببا له كما زعمه هذا الامام المشكك وسائر

الاهل

ذلك العلم العلامة فاردت تكميل الكلام وايراده في حال المامور
محال الامام ليتضح لذوي الافهام ان ما بصقوا به من المشتم
والملام يعود الى الحيتهما ويقود الى وهن نحلتهما فاقول قال الرازي
قد خاض صاحب الكشاف ههنا في التعصب للاعتزال وزعم
ان الآية دالة على ان الاسلام هو العدل والتوحيد وكان ذلك
المسكين بعيدا من معرفة هذه الاشياء الا انه فضولي كثير
الخوض فيما لا يعرف وزعم ان الآيات دالة على ان من اجاز الرؤية
وذهب الى الجبر لم يكن على دين الله الذي هو الاسلام والعجب ان
اكابر المعتزلة وعظماءهم افنوا اعمارهم في طلب الدليل على انه لو
كان الله تعالى مرئيا لكان جسما وما وجدوا فيه سوى الترجيح في
المشاهد من غير جامع عقلي وقاطع وهذا المسكين الذي ما شم
رائحة العلم من اين وجد ذلك واما حديث الجبر فالخوض فيه ان ذلك
المسكين خوض فيما لا يعنيه لانه لما اعترف بان الله تعالى
عالم بجميع الجزئيات واعترف بان العبد لا يمكنه ان يقلب علم
الله تعالى جهلا فقد اعترف بهذا الجبر ومن اين هو الخوض
في هذه المبالغات انتهى واقول فيه نظر اما على تقدير تسليم ان
اكابر المعتزلة لم يجدوا دليلا قاطعا على امتناع الرؤية على الله تعالى
فقد وجد اكابر الامامية على ذلك ادلة قاطعة كما ذكرنا بعضها
سابقا وبعضها مذكورة في كتب الكلامية وحيث كان المعتزلة

التوحيد لو كان مستلزما لاثبات خالق سوى الله غير محتاج في
الوجود اليه تعالى اما اذا قلنا بان الخالق على الاطلاق هو الله الواحد
الاحد وجود سائر الخالقين واقدارهم على تفاوت مراتبها مستندة
اليه تعالى فلا منافات وكذا في الصفات انما يستلزم نفي الافعال اذا
اريد بنفي الصفات وما يقوم مقامها في ترتب آثارها عليه واما اذا
اريد بذلك نفي زيادة الصفات واثبات كونها متحدة مع الذات في
الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم بمعنى حصول نتائج تلك
الصفات وثمراتها من الذات وحدها كما صرحوا به فلا ينافي
التوحيد بل حقيقة كما لا يخفى لان الذات المقدسة لما كانت في غاية
الكمال والاستغناء لم يحتج في كشف الاشياء عليه الى زيادة علم
ولا في ايجادها الى قيام قدرة ولا في تخصيصها بوقت دون وقت
الى انضمام ارادة وهكذا الكلام في سائر الصفات ولعمري ان ما يلوح
في كلامه من المغالطة ان كان عن اعتقاد منه فالرجل قليل البضاعة
وان قصد بذلك تغليط العوام وتسليط الاوهام فكثير الوقاحة
عصمنا الله واياكم عن امثاله بالنبي وآله تمت بعونه
حال الحول وانتشر ما سنح لي من مراتب القبول وقد نظرني في
هذا المقام من تفسير فخر الدين الرازي المشكك المتحمد المتسلي
بالاسلام وظهر من كلامه الذي شبح به التفتازاني الشامي
المقلد المتحير في الحق نفسه اللوامة على اساءة الادب بالنسبة الى

قال

بحقه مر

المصنف الى ما ذكرناه في بعض استعاره عند تفسير بعض الآيات
النافية للرؤية تشعر بجماعة سموا هواهم سنة ، وجماعة حمر
لعمري موكفه ، قد شبهوه بخلقه وتوقوا فشبهوا الموى فتسترا
بالبلكفه ، وبالجملة لو فتح باب القول بامثال ماذكره المولى المذكور من
ان التسميه باهل العدل والتوحيد تسمية من قبل انفسهم لا غير
وانهم لو ارتقوا الى السماء فليس لهم الا المعتزلة من الاسماء
فللعدلية ان يقولوا ان تسمية من خالفنا باهل السنه والجماعة
من تلقاء انفسهم وانهم لو عضوا الارض بالنواجذ فليس لهم الا اسم
المبتدعين بالمعنى الذى لا يرضى به الماجد وانا تسميتنا بالمعتزلة
فمما لا نتحاشى عنه بل نفتخر به لاشعاره بمفارقة رئيسنا ومقدمنا
واصلنا عن اصول الحسن البصرى الحشوى المرائى الباطل على طريق اعتزال
ابراهيم عليه السلام عن قومه بقوله واعتزلكم وما تدعون
فلو كان مدلول ذلك الاسم اعتزال الناس عن الحق ورفضنا للصدق
لتوجه العار وحق علينا الفرار واما ماذكره هذا الفاضل من ان
عدلهم قياس على توحيدهم لاستلزامه كثرة الخالقين وتوحيدهم
يبطل ذلك لاستلزامه نفى الصفات نفى الافعال فغلطة ظاهر الفساد
لا يذهب على من له ادنى مسكة من الفهم والسداد لظهور ان
كثرة الخالق بالمعنى الذى يكون مشتركا فى افراده مع ثبوت جوازها
بالنظر الى قوله سبحانه فتبارك الله احسن الخالقين انما ينافى

حيث قال

بالبلكفه

تسميه

الدلائل العقلية لم يمكن تصديقها ولا تكذيبها فيتعين
تصديق العقل وتفويض علم النقل الى الله تعالى والاشتغال
بتاويل الظواهر انتهى هذا واما ما ذكره من العلاوة من ان
تسمية المعتزلة باهل التوحيد والعدل تسمية من قبل
انفسهم لا غير فالجواب انه لا مشاحة في اصل وضع الاسماء
لما قيل من انها تنزل من السماء وانما يتاتى المناقشة في دعوى
موافقتها لمسمياتها في المعنى فكما ان المتسمين باهل السنة
من الاشعرية والماتريدية وسلفهم الحشوية يناقشون في اطلاق
اسم اهل العدل والتوحيد حقيقة على المعتزلة والامامية كذلك
هؤلاء ينازعون مع المتسمين باهل السنة في استحقاقهم
للتسمية باهل السنة والجماعة بمعنى سنة النبي ص وجماعة صحابته
المرضية بل يقولون نحن اهل السنة والجماعة بالمعنى المذكور
حقيقة واما المتسمين بذلك فهم اهل السنة والجماعة بالمعنى
الذي كان منظورا في اصل وضعه وهو كونهم من اهل سنة
معاوية وجماعة يزيد كما صرح به من اهل الشام من يزيد
ولا يزال كان هذا المعنى منظورا فيه في ايام دولة الشجرة الملعونة
الاموية ولما انتهت النوبة الى بني العباس من الدوحة
الهاشمية خافوا منهم واولوا تسميتهم المذكورة بكونهم من اهل
اهل سنة النبي صلى الله عليه وسلم وجماعة الصحابة ولقد افاد

المصنف

العبد اثنين فعله بوجه ما واما بمعنى ان يكون فعل العبد مستندا اليه
باعتبار ما له من القدرة والاختيار فيه بحكم البديهة والى الله
تعالى باعتبار خلقه العبد وايجاده اياه مع ما له من القدرة و
الارادة فهو الجبر المتوسط الذى يقتضيه الراى الصائب واخبر
عنه مولانا الصادق عليه السلام بقوله لا جبر ولا تفويض ولكن
امر بين امرين فتامل ولا يبعد ان يقال ايضا ان تعلق القدرة
والارادة الى الفعل اى جعلهما متعلقا به وصرفهما اليه من العبد
لا من الله تعالى ونمنع ان تعلق الارادة منبعث من مجرد تصور
الملائم واعتقاد النفع الذى يلقيهما الله تعالى فى قلب العبد كما
ذكره العلامة الدوانى فى رسالته المشهورة المعمولة فى خلق
الاعمال ولم لا يجوز ان يكون منبعثا عن ذلك مع امر اعتبارى
امر اعتبارى محض كان منشاه العبد او غيره لامر اعتبارى
آخر منشاه العبد او غيره وهلم جرا والتحقيق الامور الاعتباريه
معلوم لا يحتاج الى بيان تكابه فتدبر واذا كان الامر على ما وصفناه فلا
محالة يجب حمل ظواهر الايات التى استدل بها العدلية لمعارضتها
بالادلة العقليه وصرف الايات التى تمسك بها الاشعرية لمخالفتها
الادلة العقلية كما تقرر فى الكتب الاصوليه وصرح به القاضى
الارموى من الشافعية فى بحث تنزيه الله تعالى عن الجهة
والجسمية حيث قال فى لبابه ان الظواهر النقلية اذا عارضت

الموجد للفعل وذلك الامر الاعتبارى كما فى منشاء العبد

اتفاقا فمردود بان الاتفاق فيما ذكر مسلم لكن لا يلزم من كون
آلة فعل العبد من الله تعالى ان يكون فعله منه ولو كان كذلك
لكان تفرق الاتصال الحاصل من النجار بواسطة المنشار
فعل الحداد لا النجار وذلك باطل بالضرورة وغاية ما يتخيل من
ذلك اى من كون القدرة والارادة من الله تعالى هو الايجاب
واما الجبر فلا ويدفع الايجاب المتوهم بان كون الة فعل العبد
التى هى القدرة والارادة من الله مسلم الان فعل العبد تابع لداعيه
وارادته فيكون باختياره لانا لا نريد بالاختيار الا هذا القدر اى
كون الفعل مسبوقا بالقصد والارادة فلا يكون ايجابا الان الايجاب
عبارة عن عدم تخلف الفعل عن الفاعل بشرط ان لا يكون له قصد
وداع وارادة الى صدور الفعل كصدور الحرارة من النار والرطوبة
من الماء وليس فعل العبد كذلك لانه تابع لقصده وداعيه
وبعد ظهور كون فعله تابعا لداعيه ان سموه ايجابا لكون الآلة
من الله تعالى كان منازعة فى التسمية فلا يجديهم نفعا وبوجه
آخر نقول ان كون الفعل واجبا لغيره لا ينافى كونه اختياريا لفاعله
وان لا يكون كذلك الجبر وهو المراد والحاصل ان الله تعالى خلق العبد
مختارا فى افعاله لكن لما اراد ان يفعل باختياره فعل كذا لم يمكنه
ان لا يفعله فالمآل بالاخرة وان كان الى نوع من الجبر الا ان
الجبر بهذا المعنى غير منكر وانما المنكر الجبر بمعنى ان لا يكون لقدرة

العبد

الخالقين ومن عمل صالحا فلنفسه والذين امنوا وعملوا الصالحات
الى غير ذلك من الايات وصرف هذه الايات عن ظاهرها بعد
تسليم وجود الايات الاخر المعارضة لها انما يصح عند اعتضادها
بالدليل العقلي ومن البين ان اقامة الاشاعرة للدليل العقلي
على اثبات زيادة الصفات ونفي افعال العباد اصعب من خرط
القتاد كما لا يخفى على من تتبع واجاد وما احيق بها العدلية على
المذهب المنصور فهو في السطوع والظهور كالنور على شاهق
الطور حتى ان فخر الدين الرازي مع تصلبه في العصبية
وتحامله على المعتزلة والامامية لما عجز عجز الاماء الهندية
عن اثبات مطلب الاشعرية بالادلة العقلية حاول محاكمة
رافعة لجلبابه حافظة لما وجه من هوى حبالته فقال في تفسيره
الكبير ان اثبات الآلهة يقتضي الجبر وارسال الرسل يستدعي القدر
انتهى وربما رام الاشعري مهربا للتخلص عن الجبر المحض و
نسبة القبيح اليه تعالى فسلك طريق الكسب فلم ينته الى ملجاء
فانه ان اسند الى العباد شيئا بطل اصله والا جاء الجبر فزج
من طريقه المعوج المشحون بالآفة ولم يستقر الا سوء طرقه
المسافة وما ذكره العلامة الدواني في رسالته بما حاصله
انه يلزم الجبر على تقدير تاثير قدرة العبد ايضا ضرورة
ان قدرة العبد وارادته مقدورتا مخلوقتان لله تعالى فقط

والحاصل ان الكسب ايضا فعل الله تعالى بنا وعلى ما قرر عندهم
من انه لا فاعل في الوجود الا الله فليس الجبر المحض والشح والذم
باعتبار المحلية بطلا اذ لا اختيار للعبد فيها فلا وجه للمدح
او الذم باعتبارها كما لا وجه للذم لجبل وباعتبار الوقوع كذلك فافهم

جاهلا تعالى عنه علوا كبيرا ولم يقل احد من النصارى بذلك
ولا نسبه اليهم احد من المسلمين بل قد صرح فخر الدين الرازي
في تفسيره سورة الفاتحة بعد ما اعتقادهم للانتقال حيث
قال انهم زعموا ان اقنوم الكلمة حالة في ناسوت عيسى ومع
ذلك فهي صفة الله تعالى غير زائلة عنه انتهى وعلى تقدير ان
يكون مرادهم بالانتقال المعنى الحقيقي فالظاهر ان يكونوا قائلين
بانتقال الصفة كما قال جماعة من المسلمين بانتقال العرض
ضرورة ان القول بان الحيوة والعلم والوجود من الذوات مستبعد
جدا ولا يبعد ان يقال انهم لما كانوا جاهلين بمسئلة التوحيد
امكن ان يكونوا جاهلين ايضا بعدم انتقال الصفات والاعراض
وايضا القول باستحالة انتقال الصفة قياسا الى صفات
الممكنات من الغائب على الشاهد وهو باطل عند الاشاعرة
كما عرفت واما الثاني فدلالة كثير من ظواهر الآيات عليه
كقوله تعالى ردا على من نسب القبح اليه تعالى واذا فعلوا فاحشة
قالوا وجدنا عليها اباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يامر
بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون قل امر ربي بالقسط
وقال الله يامر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى
عن الفحشاء والمنكر والبغي وامثال ذلك كثير وقال تعالى
للاشعار بخالقية عباده لبعض الافعال تبارك الله احسن

الى الخالقين

الاخر من هذا الكتاب والحاصل ان ظاهر كثير من الايات قد
دل على التوحيد بالمعنى الذى استبد باثباته المعتزلة والامامية
وهو كون صفاته تعالى عين ذاته بحيث اذا حققت يرجع الى نفى
الصفات واثبات نتائجها وثمراتها للذات وعلى العدل بالمعنى الذى
تقرر باثباته ايضا وهو كونه تعالى غير فاعل للقبح ولا مخل بالواجب
ويتفرع عليه خلق الافعال وجزاء الاعمال اما الاول فلانه تعالى
كفر النصارى بقوله لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة و
تكفيره اياهم ليس باثباتهم ذواتا ثلثة قائمة بانفسها لانهم
لا يقولون به بل لانهم اثبتوا ذاتا موصوفة بصفات ثلثة فمن
اثبت ذاتا موصوفة بثمان كان كفره اعظم واغلظ بثلث مرات
والقول بانه تعالى انما كفر النصارى لانهم اثبتوا صفاتا هى
بالحقيقة ذوات لانهم جوزوا انتقال اقنوم العلم من ذات الله
تعالى الى بدن عيسى عليه السلام والمنتقل الى ذات يكون قائما به بنفسه
مع كونه غنيا عنه مفيد لما هو المدعى من اثبات كون الاقانيم الثلثة
ذوات واغنيا فيد كون اقنوم العلم ذاتا مردود بانه يجوز ان
يكون مرادهم من الانتقال المعنى الذى يريد فى قول النبى ص العلماء
ورثة الانبياء وقولنا علم الولاية قد انتقل من المرتضى الى الحسن
عليهما السلام كيف ولو كان مرادهم بالانتقال المعنى الحقيقى يلزم
ان يكونوا معتقدين لان الله تعالى بعد انتقال العلم منه صار

ان انتقال الذات من
ذات الى ذات

وقد يجاب بان صفات الله عندنا عين الذات ليست غيرها
فى عدم الاخرى بينهما واسطة وورد بانهم ان ارادوا ان انتقال
الاضافة تقارن العرض بدون المحل وان كان العرض واجبا يلزم ان يكون الجزء
وليس كذلك لانه لا استحالة فى وجود الجزء بدون الكل بل هو ممكن
بعين المفارقة بينهما بجواز وجود الذات بدون الصفة واجيب عن النقض بالعلم والصانع بان المراد بالانتقال
عدم الانتقال فى الوجود والخبر وجواز انتقال العلم عن الصانع لا ينافى كونه صانعا
لاستحالة تجرد الصانع تعالى لا يخفى ما فيه من التكلف وعن النقض بالصفات بان ما ذكر من جواز عدم المغايرة بين الذات و

وصفات قديمة لا ذات
قال بالزوات
قبل من ان المكلفين
ة فى الغيبة الواجب
لكن بل اصلح
ق والاجبر من
وهو تقدم القبائح
وردا لجواب المذكور
بان الحق ورد للذم
الصفة الذاتية

عدم الاستلزام نفي الصفات نفي الافعال على ما بيّن في موضعه
ولعمري ان ما يلوح من كلامه من دلالة الآية على ان دين الاسلام
وهو التوحيد والعدل هو طريقة الاعتزال المنافية لطريقة اهل
الحق ان كان عن اعتقاد منه فالرجل قليل البضاعة وان قصد
بذلك تغليط العوام وتسليط الاوهام فكثيرة الوقاحة عصمنا الله
واياكم عن امثاله بالنبي وآله انتهى كلامه واقول لا يخفى ان
التكرار الذي اتى به المصنف من باب ع هو المسك ما كررته
يتضوع ومقصوده منه على ما مر تقريره ان الله سبحانه
المتسمين باهل السنة والجماعة ليسوا من اهل العدل و
التوحيد حقيقة وانما اهل ذلك من عداهم من المعتزلة ومن
وافقهم من الشيعة الامامية كما ظهر سابقا ويتبين لاحقا
واما قوله ولم يدل الآيات والاحاديث والقرآت الا على هذا ففيه
ان المضارع يرد دلالة الآيات والقرآت المذكورة ههنا الا
على مجرد حصر دين الاسلام في اعتقاد العدل والتوحيد وانما
الشاهد على بيان المعتقدين لحقيقة ذلك هم المعتزلة ونظائرهم
دون من عداهم من المشبهة وامثالهم من المتسمين
باهل السنة القائلين بزيادة الصفات ورؤيته تعالى بحاسة
البصر ونسبة الشرور والقبايح والظلم والمعاصي اليه تعالى
فقد اعتمد فيه على ظهوره مما حققه عند تفسير الآيات

الاخر

في قول الشاعر شعر لقد اسمعت لو ناديت حيا ولكن
لا حيوة لمن تنادي ونار لو نفخت بها اضاءت ولكن
انت تنفخ في رماد قوله وهذا ايضا شاهد الخرقال المولى التفتازاني
لان النقل واقع على ان الدين عند الله الاسلام والحكم بالتوحيد
والعدل وغيرهما موكد لذلك فيكون دين الاسلام هو العدل
والتوحيد ليصلح هذا تاكيدا لذلك ولا ادري ما قصد المصنف
من تكرير هذا الكلام فان احدا من اهل الاسلام لم ينازع
في ان التوحيد والعدل اساس الاسلام لكن بمعنى ان الاله
واحد لا شريك له في الالوهية وانه عدل في افعاله لا يظلم منه
اصلا ولم يدل الآيات والقرآن الا على هذا فاين هذا من
التوحيد بمعنى نفي الصفات القديمة والعدل بمعنى وجوب ثواب
المطيع وعقاب العاصي وتفويض افعال العباد الى قدرتهم
وارادتهم والشرور والقبايح الى الشياطين واثبات ما لا
يحصى من الخالقين حتى زعمت المجوس انهم بين بين افلم
يثبتوا الا اثنين واي فائدة لهم في تسمية طريقهم وطريقة
الاسلام بالعدل والتوحيد بحسب اشتراك اللفظ على ان
هذه تسمية من قبل انفسهم لا غير وانهم لو ارتقوا الى السما
فليس لهم الا المعتزلة من الاسماء واذا تحققت فعدلهم
يبطل توحيدهم لاستلزامه كثرة الخالقين وتوحيدهم يبطل

المشاق طلبا لمرضاته وتعظيما لرسله وتكريم من عصاه والعقوبة
مخالفة لامره واهانة لرسله قبيح بالضرورة ويورث كذب
ما ورد من الوعد والوعيد ولو جوز ذلك لارتفع الوثوق و
الاعتماد عن الشريعة بالكلية وقد وافقنا الماتريدية في ذلك
حيث ردوا على الاشعري في مسئلة العفو بان احتجاجه على
جواز عفو الله تعالى عن الكفر عقلا وتخليد المؤمنين في النار
والكافرين في الجنة عقلا بانه تصرف في ملكه فلا يكون ظلما اذ
الظلم هو التصرف في ملك الغير مردود بان الحكمة يقتضي التفرقة
بين المسيئ والمحسن ولهذا استبعد الله تعالى التسوية بينهما
بقوله ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في
الارض ام نجعل المتقين كالفجار افنجعل المسلمين كالمجرمين ما
لكم كيف تحكمون ولان تخليد الاولياء في النار وتخليد الاعداء في الجنة
ظلم اذ الظلم هو وضع الشئ في غير محله وقوله ليس بظلم لان
الظلم هو التصرف في ملك غيره قلنا لانم ذلك سلمناه ولكن التصرف
في ملكه انما لم يكن ظلما اذا كان على وجه الحكمة فاما اذا لم يكن على
وجه الحكمة يكون سفها وظلما ولا يوصف الله تعالى بالقدرة على
الظلم والسفه والكذب لانها محال على الله تعالى وهذا واضح بعين
لا يرتاب فيه من استحق العذاب ولكن جعل الله على قلوبهم
اكنة من فهم الصواب وفي اذانهم وقرا من استماع الخطاب فمثلهم

بقة اندلس ويحملون ما ورد من الكتاب والسنة مما يحتمل
ذلك على ظاهره كما اعتقدت الظاهرية من الظواهر ان له تعالى
يد ووجها الى غير ذلك ويتخذون ذلك وامثاله دينا قاتلهم الله
فقد اتخذوا دينهم لعبا ولهوا واضلوا كثيرا وضلوا عن سواء
السبيل وقد غشيت غشاوة التعصب قلوبهم واعينهم واذانهم
فلهم قلوب لا يعقلون بها ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم آذان
لا يسمعون بها ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم
غشاوة ولهم عذاب اليم وان ادت زيادة الاستقصاء في تحقيق
مسئلة الرؤية فعليك بتعليقاتنا على تفسير القاضي فانك لو رايتك
لو رايتها الرايت نعيما وملكا كبيرا هذا واما ما اجاب به عن دليل
عدله تعالى من منع كون تصرف المالك على الاطلاق ظلما وملكه جورا
وظلما فهو ايضا مكابرة صريحة وان وافقها فيه بمجرد التقليد
العلامة الدواني في بحث القضاء والقدر من رسالته الجزئية
في اثبات الواجب تعالى حيث قال ليس للعبد على الله تعالى حق حتى
يتوهم لحقه الظلم بل هو الحاكم المطلق الفعال لما يريد انتهى وجه
كون ذلك مكابرة صريحة ظاهر لان العقل السليم حاكم بان
للحاكم ان يتصرف في ملكه وعبيده ابتداء كيف شاء واما بعد
امرهم بارتكاب مشقة التكليفات واجتناب لذات المعاصي
وارسال الرسل والوعد والوعيد فتعذيب من اطاعه وتحمل

قال السيد السند الشريف المرتضى
قدس سره ان ما نافى القول بان
الثواب تفضل بمعنى ان الله تعالى
تفضل بسببه الذى هو التكليف

اوجبه على
نفسه فالثواب
على ايجابه على
نفسه بالتكليف
وكذا العكس
وهو الاظهر
وكل ما يوجبه
ايجابه التكليف
وهو ايجاب له
على نفسه
بالتكليف ما وجب

عفى عنهم باتخاذهم العجل شريكا له ولم يعف عنهم ظلم طلب الرؤية
فاهلكهم بالصاعقة لان اتخاذ العجل الها جهل بغير الذي استحقاقه
وطلب الرؤية جهل بالله لانه صفة يقتضي الجسمية والجهة وهو
متعال عن صفات الاجسام نعم الرؤية بمعنى الكشف التام مما
نقول به وذهب اليه من اراد جعل المناقشة لفظية من متاخري
اهل السنة والمنقول عن امير المؤمنين وسيد الوصيين وتواتر
عن جمع كثير من المرتاضين واليه الاشارة بقوله عليه السلام
حين سئل عن رؤية ربه فقال لا اعبد ربا لم اره فقيل له وكيف
تراه فقال عليه السلام لا تدركه العيون بمشاهدة الاعيان ولكن
تدركه العقول بحقايق الايمان والى حاصل ان هذا المطلب اشد ظهورا
لاولى البصائر من الشمس لاولى الابصار وكيف يتصور مؤمن
عاقل انه سبحانه مع كونه لا يحوم حول حمى كبريائه اقدام اعالى
العقول والافهام ولا ينال شامخ مجده وعلائه ابصار البصائر
والاوهام يرى بحاسة البصر التي يعجز عن ادراك كثير من
المخلوقات والممكنات الكائنات في الجهات والاقطار بل هو سبحانه
كما وصف نفسه لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار وكلامه
وكلامه تعالى وكلام رسوله والائمة الاطهار مشحون بنفي الرؤية
والانكار على معتقديها اشد الانكار لكن العمى الصم الذين لا
يعقلون يجوزون خلافه بل يصرحون بتجويز رؤية اعمى العين

بقوة

بيان الامكان اولا والوقوع ثانيا ولم يكتفوا بما يقال الاصل في الشيء
سيما فيما ورد به الشرع هو الامكان ما لم يرد عنه الضرورة او
البرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان لان هذا انما يحسن في مقام
النظر والاستدلال دون المناظرة والاحتجاج هذا كلامه وقال
تلميذه المدعو بالخيالي في بحث المعاد من حاشية شرحه على
العقائد ان النقل الوارد في الممتنعات العقلية يجب تاويله لتقدم
العقل على النقل فان قوله الرحمن على العرش استوى لدلالته على
الجلوس المحال على الله تعالى يجب تاويله بالاستيلاء ونحوه انتهى ولا
ريب في ان كلامي الاستاد والتلميذ صريحان في ابطال ما ذهب اليه
اما ما الفريقين باعتراف علمائهم وعظمائهم وكفى به فضيحة
فانه كيف يخفى عليهم هذا الامر الظاهر الذي يعرفه حامل عوامل
عبد القاهر مع جلالة شانهما ومناعة مكانهما عندهم فيكون
عقيدتهم بلا دليل بمحض تقليد الظواهر كما هو شان المشبهة
واشباههم واما ثانيا فلانه اذا كان اثباته بالدليل النقلي متعذرا
كان اثباته بالدليل النقلي متعذرا ومستحيلا ايضا لان الموقوف
على المحال محال وكفاك تبصرة في هذا الباب ما قاله بعض الفضلاء
من ان الله تعالى عظم امر الرؤية اكثر مما عظم عبادة العجل
لان الله تعالى قال ثم اتخذتم هذا العجل من بعده وانتم ظالمون
ثم عفونا عنكم وقال قالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم

عليه عدة من الايرادات الواردة حيث قال في كتاب الاربعين علم
ان الدليل العقلي المعول عليه في هذه المسئلة هذا الذي اوردناه
واوردنا هذه الاسولة عليه واعترفنا بالعجز عن الجواب عنها اذا
عرفت هذا فنقول مذهبنا في هذه المسئلة ما اختاره ابو منصور
الماتريدي وهو ان لا نثبت صحة رؤية الله تعالى بالدلائل العقلية
بل نتمسك في المسئلة بظواهر القرآن والاحاديث فان اراد الخصم
تاويل هذه الدلائل وصرفها عن ظواهرها بوجوه عقلية اعترضنا
على دلائلهم ومنعناهم عن تاويل الظواهر وقال السيد قدس سره
الشريف في شرح المواقف بعد ترويج الدليل العقلي بما امكنه فالاولى
ما قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي هو تعذر
فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك
بالظواهر النقلية هذا كلامه واقول لا يخفى على من يستحق الخطاب ان
فرار هذين الامامين العظيمين عن مسلك الاشعري الى
طريقة الماتريدي فرار من المطر الى الميزاب اما اولا فلانه لا اتجاه
لاثبات صحة رؤية الله تعالى وامكانه الذي بالبرهان العقلي والا
الاوجب التاويل كما في سائر آيات التجسيم وحينئذ الى هنا
ما ذكره هذا المولى الفاضل في شرح المقاصد حيث قال ولم يقتصر
الاصحاب على ادلة الوقوع مع انها تفيد الامكان ايضا لانها
سمعيات يمايدفعها الخصم بمنع امكان المطلوب فاحتاجوا الى

بيان

وهو اثبات زيادة الصفات على هذا القياس فقالوا ان العاقل يعلم ان
قولنا هذا عالم وليس له علم مثل قولنا هذا اسود وليس له سواد و
قالوا ثبوت المشتق يدل على ثبوت ماخذ الاشتقاق ومن امارات
ايرادهم لهذا المنع مكابرة وعنادا ان هذا المولى العاقل قرر ذلك في
تشرحه للعقائد النسفية ثم انكره ههنا تعصبا على المعتزلة
والامامية ومن جملة امارات ذلك ايضا ان كثيرا من عظماء
متاخريهم كالشهرستاني والغزالي والرازي والقاضي الارموي
وغيرهم خلعوا ربقة تقليد الاسلاف عن اعناقهم وتبرؤا عن اتفاقهم
فجعلوا المناقشة في هذه المسئلة ومسئلة زيادة الصفات
والرؤية والافعال وغيرها لفظيا واعتذروا بان محل النزاع لم
يكن على المتاخرين جليا والحمد لله على ظهور الاتفاق ونساله رفع
هذا الضرب من النفاق فانه من اعظم المفاسد المشتية النطاق
القائمة باهلها على ساق على ان حجة الاسلام الامام الغزالي قد ادعى
في بعض تصانيفه انه لا يعرف الغائب تعالى الا بالشاهد وطول
امثلة هذا الباب بما يفضي ذكره الى الاطناب واذ قد ظهر لك اتمام
ما نقله هذا الفاضل من ادلة المعتزلة في هذا المقام فلنرجع الى
تحقيق حال دليل الاشاعرة فاقول لعمري انهم قد افنوا اعمارهم
في طلب الدليل العقلي على جواز الرؤية وجدوا الا دليلا واحدا وقد
كانا موطئة الكلام عليه اما منهم فخر الدين الرازي فانه قد اورد

الرؤية

فالله تعالى ليس بمرئي اما الصغرى فلان المقابلة مستلزمة للجسمية
والجهة والمكان باتفاق المتكلمين النافيين للمجردات ورؤيتها و
اما الكبرى فبديهية بل هي من الاوليات المستغنية عن التنبيه
ايضا ومع ذلك نوضحها بان بديهة العقل بشاهدة بان الشيء مالم
يكن مقابلا لنا كالجبال التي وراء ظهورنا مع عظمها لا يمكن ان يرى
بعين الرأس فان المرئي بها لابد ان يكون مقابلا اما حقيقة
كجسم مواجه او حكما كصورتنا المرئية بالمرآة فانا اذا نظرنا الى صقيل
صيقلي كالمرآة نرى صورتنا ونتوهم انها امر قسمة غايرة فيه كما
فصل في موضعه وبالجملة من انصف من نفسه ولم يتهم وجدانه
علم ان المرئية بدون المقابلة محال وان الغائب عن حواس الناظر
لو صار حاضرا كان حكمه حكم الحاضر وعلم ايضا ان قول الاشاعرة
بجواز الرؤية البصرية فيه تعالى كقولهم بجواز رؤية اعمى البصر
بقية اندلس كلا مرواه واقع من محض التعنت والعناد كما هو دابهم
في اكثر المواد وقد ظهر بما قررناه ان الحمل الدليل المذكور ليس من
قبيل قياس الغائب على الشاهد كما توهم بل مفاده استحالة الرؤية
في شان الغائب فتعالى بديهة مع ان منع صحة قياس الغائب
على الشاهد مكابرة غير مسموعة فنشأت عن محض العصبية
والعناد وارادة الفساد في دين رب العباد كيف والاشاعرة والماتريدية
باسرهم بنوا اعظم مقاصدهم الذي خالفوا فيه مع باقي الفرق الاسلامية

كونه جسما او عرضا في حيز وجهة اذ المرئي لا يكون الا كذلك او
ذهب الى الجبر اى الحمل على الافعال بالكره كالقائلين بانه يامر عباده
وينهى ويثيب ويعاقب مع ان افعالهم بمحض قدرته ومشيته من
غير تاثير لهم وهذا ظلم محض ليس على دين الاسلام يكون التشبيه
وما يؤدى اليه مخلا بالتوحيد والجبر مخلا بالعدل اما الثاني
فظاهر واما الاول فلان ما يكون في حيز وجهة لا يصح الهيا
تقرر في موضعه والتوحيد هو الاعتراف بالله مع نفي الاله سواه
وقيل لانه يكون مركبا فان كان شيء من اجزائه ممكنا كان
الواجب ممكنا وان لم يكن كان الواجب متعددا والجواب ان لانم
ان جواز الرؤية مطلقا يقتضي المقابلة والجهة وانما ذلك في الشاهد
ولانم ان تصرف المسالك على الاطلاق يكون جورا وظلما وانما ذلك
في العباد وهذا بين جلي على صبيان الكتاب لكن الاعمى لا يهتدي
الى طريق الصواب انتهى واقول لناصر جار الله ان يقول ان
جوابه عن دليل امتناع الرؤية كما ترى مما تضحك منه الثكلا
ويتلهى به الصبيان وذلك لان المعتزلة والامامية بنوا دليلهم
المذكور على دعوى الضرورة في استدعاء الرؤية للمقابلة والجهة
فان حاصل الاستدلال على ما صرح به الشيخ ابن المطهر الحلي في
كتاب نهاية المرام وغيره بطريق الشكل الثاني هكذا الله تعالى
ليس بمقابل مطلقا وكل مرئي مقابل حقيقة او حكما بالضرورة

شاهد على ان دين الاسلام هو العدل والتوحيد فتدبر القرآن
كلها معاضدة ذلك انتهى كلامه **قوله** وهم علماء العدل
والتوحيد قال المولى الفاضل التفتازاني ان اراد المعترفين بذلك
المحتجين عليه على ما فسر به شهادتهم فجميع علماء الاسلام
سيما اهل السنة علماء العدل والتوحيد بل كثير من العوام العالمين
بذلك بادلة اجمالية وان اراد علماء المعتزلة كما ستسمع به انفسهم
فباطل بل كفر لان اولى العلم الشاهدين بذلك هم الانبياء والاولياء
والعلماء وكل من يعترف به ويعرفه بالدليل من الامم السالفة فكيف
يصح الحصر على حبالة المعتزلة انتهى واقول لناصر جار الله ان يقول
انه اراد المعترفين بما هو حقيقة العدل والتوحيد المحتجين
عليه بالحجج الساطعة والبراهين القاطعة ردا على الجبرية من
الاشاعرة والمشبهة ومن شابههم من القائلين بتعدد القدماء
من الصفات المتسمين باهل السنة والجماعة بانهم والعوام المقلدين
لهم ليسوا معترفين بما هو حقيقة التوحيد والعدل وانه لا يصل
ايديهم فيما اصلوه الى الحجج الساطعة والبراهين القاطعة كما
سيتضح ذلك عن قريب **قوله** وفيه ان من ذهب الى قال التفتازاني
اى في قوله ان الدين عند الله الاسلام بالمعنى الذي ذكره دلالة
على ان من ذهب الى تشبيه كالمجسمة وعلى العربية او الى ما
يفضي الى التشبيه كالقائلين بجواز رؤيته فان ذلك يفضي الى

كونه

والتوحيد

الاول بسقراط حبيبنا واذا اختلفا فالحق احق بالاتباع والله يحق الحق
بكلماته ويبطل الباطل ببينات اياته انه المستعان وعليه التكلان

قال جار الله عند تفسيره للآية الكريمة التي افتتحنا بها هذه الرسالة
فان قلت ما المراد باولى العلم الذين عظم هذا التعظيم حيث جمعهم مع
ومع الملائكة في الشهادة على وحدانيته وعدله قلت هم الذين يثبتون
وحدانيته وعدله بالحجج الساطعة والبراهين القاطعة وهم علماء
العدل والتوحيد وقرئ انه بالفتح وان الدين بالكسر على ان الفعل واقع
على انه بمعنى شهد الله على انه او بانه وقوله ان الدين عند الله الاسلام
جملة مستانفة مؤكدة للجملة الاولى فان قلت ما فائدة هذا التوكيد قلت
فائدتها ان قوله لا اله الا هو توحيد وقوله قائما بالقسط تعديل فاذا
ارفه قوله ان الدين عند الله الاسلام فقد آذن ان الاسلام هو
العدل والتوحيد وهو الدين عند الله وما عداه فليس عند في شيء
من الدين وفيه ان من ذهب الى تشبيه اولى ما يؤدي اليه كما جاءة
الرؤية او ذهب الى الجبر الذي هو محض الجور لم يكن على دين الله
الذي هو الاسلام وهذا بين جلي كما ترى وقرأ مفتوحين
على ان الثاني بدل من الاول كانه قيل شهد الله ان الدين عند
الله الاسلام والبدل هو المبدل منه في المعنى فكان بيانا صريحا
لان دين الله هو التوحيد والعدل وقرئ الاول بالكسر والثاني
بالفتح على ان الفعل واقع على ما بينهما اعتراض مؤكد وهذا ايضا

يريد بان قوله شهد الله انه لا اله الا هو دليل على ان التوحيد وقوله
قائما بالقسط على العدل وان قوله العزيز الحكيم صفتان مقرران لهما وان
قوله ان الدين عند الله الاسلام جملة مؤكدة لما سبق ومعناها ان من لم يقل بالعدل والتوحيد فليس
ان يكون من الدين في شيء ١٢ منه

التشبيه والرؤية المستلزمين للاقتران
والتركيب شاهدان التوحيد والتجبير
في العدل وهذا ظاهر ١٢ منه

الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم واعوذ به من الباطل

شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط
لا اله الا هو العزيز الحكيم ان الدين عند الله الاسلام وما
اختلف الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا
بينهم ومن يكفر بايات الله فان الله سريع الحساب اما
بعد فهذا فصل خطاب اوتيناه وذكر مبارك انزلناه
لنصرة جار الله ردا على فارس مضمار المعاني المولى الفاضل التفتازاني
فانه قد طال في حاشيته لسان المراء والجدال بما لا يؤدي الى طائل من
المقال وعدل في تشنيعه اماما اهل الاعتزال عن حد الاقتصاد و
الاعتدال ولم يقتصر على ذلك بمجرد الاشارة والايماء بل قد حلوى
الكشح عن الحياء ونفى النفس عن الوفاء فنسبه تارة الى قلة المبالاة
والذكاء واخرى الى كثرة الوقاحة وفقد الحياء وسيعلم الذين
ظلموا اى منقلب ينقلبون وانى ترقب من كل ذكي وسم فطرته بالتلاه
وجبل جبلته على الاستقامة ان ينظر فيه نظر من يكون غرضه
ابانة الحق واعانة الصدق لا العصبية والعناد واللدد والاستبداد
غير ملتفت الى الاغراض الفاسدة الدنية والاعراض الكاسدة
الدنيوية فان الى الله الرجعى وهو احق ان يخشى وقد قال المعلم

المراء والجدال

الاول

انس الوحيد في تفسير آية العدل والتوحيد

مع رسالة أخرى في شرح آية

اعلم ان اصول العدل والتوحيد ما خوذة من كلام امير المؤمنين صلوات الله عليه وخطبه فانها اوضح من ذلك بالاشارة عليه ولا غاية وراءه ومن تامل الناظر في ذلك كلامه عليه السلام علم ان جميع ما اسهب المتكلمون في تصنيفه وجمعه انما هو تفصيل لتلك المجملة وشرح لتلك الاصول وروى عن الائمة من اهل البيت عليهم السلام ما يحاط به كثرة ومن احب الوقوف على ذلك وطلبه من مظانه اصاب منه الكثير العزيز الذي يشفي للصدور ويكشف السبيل السديد الشريف المقتضي على الهدى وقد ذكر السيد في جمله من ذلك وكتابه المرسوم بالغرر والدرر ثم قال واما باب العدل والتوحيد فانا نجمل القول فيه اجمالا ونومي اليه ايماء ونشير اليه اشارة ونقول ان الله تعالى واحد لا شيء معه ازلي لا شيء قبله باق لا شيء بعده لا تدركه الابصار ولا تحيط به الاقطار ولا تاخذه السنات ولا النوم ليس بجسم ولا صورة ولا عرض ولا جوهر ولا يوصف بالمحدود ولا بالتجزي ولا بالابعاض ولا بالجوارح ولا بالادوات لا يحويه مكان ولا يضبطه زمان ولا يصفه لسان ولا تحيط به الاذهان ولا تدركه الحواس ولا يقاس بالناس ولا يشبه شيئا من خلقه ولا يشبهه شيء من خلقه لم يزل ولا يزال ولا يحدث شيئا الا لعلة ولا يفعل شيئا لعلة ولا يكون في فعله علة ولا في صنعه علة ولا في تدبيره علة ولا في خلقه علة ولا في امره علة ولا في ارادته علة ولا في حكمته علة ولا في قضائه علة ولا في قدره علة ولا في مشيته

MS. —98
INSTITUTE
OF
ISLAMIC
STUDIES
★
McGILL
UNIVERSITY

MS.-98